RUBÉN CALDERÓN BOUCHET

HISTORIA

ILUMINISMO Y POLÍTICA



Nueva Hispanidad

Colección Académica

El Autor

Nació en Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires (Argentina), el 1º de enero de 1918. Hizo sus primeros estudios en esa ciudad y una vez terminado el bachillerato, comienza un largo período turístico que culmina con su arribo a la ciudad de Mendoza en el mes de marzo de 1944, donde se inscribe como alumno en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí tuvo oportunidad de conocer a Guido Soaje Ramos que lo.introdujo en el tomismo, y a Alberto Falcionelli que le enseñó muchísimas cosas. La amistad de estos dos profesores constituyen el mejor recuerdo de sus años estudiantiles y a ellos les debe la oportunidad de afianzar su vocación por la historia y la filosofía.

Luego del indispensable periplo por las cátedras de los colegios secundarios, ingresa como Profesor de *Historia de las Ideas Antiguas y Medievales* en la Escuela de Estudios Políticos y Sociales de Mendoza, cátedra de la que se jubiló en 1983; dos años más tarde fue contratado por la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, como profesor de *Ética Social* hasta 1993. Tiene publicados numerosos libros en importantes editoriales de la Argentina, y ha colaborado en todas las revistas que sustentan el ideario tradicionalista al que adhiere.

Obras del autor publicadas por Ediciones Nueva Hispanidad:

- Maurras y la Acción Francesa frente a la IIIª República, 2000.
- El último señor de Geronce y otras ficciones, 2001.
- La arcilla y el hierro, 2002.
- La Revolución Francesa, 2ª ed., 2002.
- El espíritu del capitalismo, 2008.
- La luz que viene del Norte, 2009.
- Iluminismo y Política, 2012

RUBÉN CALDERÓN BOUCHET

ILUMINISMO Y POLÍTICA



Nueva Hispanidad Académica

Buenos Aires - Argentina

Calderón Bouchet, Ruben
Iluminismo y política. - 1a ed. - Buenos Aires : Nueva Hispanidad, 2012.
390 p. ; 21x15 cm.
ISBN 978-987-1036-56-1
1. Filosofía Política. I. Título
CDD 320.1

Luis Viale 1320, (CB1706CLB) Haedo. Provincia de Buenos Aires, Rep. Argentina
T.E.: [054 - 11] 4460-3447 - E-MAIL: editorial@nuevahispanidad.com.
www.nuevahispanidad.com

Realización gráfica: Félix DELLA COSTA

I.S.B.N.: 978-987-1036-56-1
Hecho el depósito que ordena la ley 11.723.
Buenos Aires - Marzo de 2012.
Impreso en la Argentina.

«¡Oh pueblo! tu poder es muy grande, todos los hombres te temen como a un tirano, pero eres inconstante y te agrada ser adulado y engañado: en cuanto habla un orador te quedas con la boca abierta y pierdes el sentido común».

ARISTÓFANES

«No, es necesario decirlo de nuevo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual en los que cada uno se erige en doctor y legislador..., no se levantará la ciudad sino como Dios la ha levantado, no se edificará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige sus trabajos. No, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe, es la civilización cristiana, es la CIUDAD CATÓLICA. *No se trata más que de instaurarla y restaurarla sobre sus naturales y divinos fundamentos contra los ataques, siempre renovados de la utopía nociva, de la rebeldía y de la impiedad:* OMNIA INSTAURARE IN CHRISTO».

SAN PÍO X

I

Caracteres generales del Iluminismo

La orientación economicista de la existencia humana

Cualquiera que haya seguido con cierta atención el nacimiento y el desarrollo de esa época que llamamos Edad Moderna habrá tenido la oportunidad, en más de una ocasión, de advertir el rumbo axiológico tomado por los estamentos burgueses a partir del siglo XVI. Habrá observado también el sello con que la moderna espiritualidad marca todas las otras actividades del hombre y les va imponiendo, poco a poco, el sesgo decididamente económico de sus preferencias. En algunos países con más celeridad y precocidad que otros, la política toma el tinte de una empresa capitalista; las ciencias buscan un conocimiento orientado a la posesión técnica del mundo físico; el arte se industrializa y da nacimiento al artista que hace de sus facultades un modo de vivir de acuerdo con el ritmo de su producción; la idea que el hombre tiene de su propia realidad cede también al influjo de esta disposición y surge la concepción del «homo faber» como si el único fin de la razón fuera la producción de cosas útiles.

Todo esto parece una consecuencia inevitable de la influencia, cada vez más preponderante, de los estamentos burgueses y adquiere un acentuado influjo sobre los sectores intelectuales que dependen, por su origen o por su situación, de eso que se llamó el Tercer Estado.

Conviene en esta oportunidad reiterar algunos criterios acerca de eso que entendemos por «económico» y sobre el sentido preciso que damos a su preponderancia en el curso de la Edad Moderna. Tomamos la palabra en el sentido que habitualmente toma en esta época y no nos hacemos eco de ciertos contenidos semánticos que podrían prestarse a confusión. La actividad económica hace tiempo que ha trascendido el ámbito de la vida familiar y apunta a señalar el trabajo del hombre sobre la totalidad del universo.

Marx, intérprete abusivo de la mentalidad burguesa, trató de explicar la preponderancia económica por medio de argumentos fundados en el carácter, para él decisivo, de las estructuras económicas tal como la determina la especial modalidad que adquiere la posesión de los medios de producción. Creo, por el contrario, que el hombre se determina siempre por una decisión de índole espiritual, y esta opción, que puede ser más o menos libre en el principio, puede perder el dominio de sus actuaciones en la misma medida en que sus preferencias valorativas crean hábitos que terminan por imponer una mecánica psicológica a la voluntad que les dio nacimiento. Nadie ni nada me obliga a signar mi vida con el rumbo determinado por las riquezas, pero desde el momento en que me he propuesto hacer fortuna por los medios más adecuados a esa finalidad, no extrañará que tal propósito se imponga a todos los otros movimientos de mi espíritu y marque con su impronta el curso de mis decisiones morales.

Así, cuando hablamos de una visión economicista del mundo no tratamos de señalar la idea, un tanto sumaria, que tiene de la realidad un comerciante, un financiero o un industrial. Es algo mucho más hondo y puede morar en cualquier «quidam» aún el más despojado en bienes de este mundo que podamos imaginar. Es una visión de toda la realidad que afecta la relación profunda que tiene el hombre con el universo, al que ve esencialmente, en términos de trabajo y de dominación. Muchos autores han llamado a esta vi-

sión con los adjetivos de faústica o demiúrgica y no estarían mal aplicados si no connotaran posiciones filosóficas, que no siempre están de acuerdo con aquello que queremos decir.

Fausto es el hombre tentado por la posesión de una ciencia que le dé un poder extraordinario sobre los hombres y las cosas. Es la *gnosis*, pero en términos de un señorío mágico sobre la realidad. Es un saber imprescindible para poder transformar el universo en una suerte de artilugio que responda a las exigencias dominadoras del hombre. Fausto puede decir que en el comienzo fue la *acción* y todo saber debe plegarse a su mandato.

Económico en la acepción amplia que aquí le damos, es todo cuanto se relaciona con el trabajo humano en su deseo, nunca bien logrado, de hacer de este mundo su morada y poder vivir en él sin las penurias impuestas por las vicisitudes de una naturaleza que parece hallar una complacencia maliciosa en escapar a este designio.

No resulta forzado pensar que el hombre puede realizar esta faena de instalación en la tierra, sin renunciar por ello a la vocación de su destino religioso. Pero es indudable que cuando obedece a la voz de este llamado sobrenatural, todo el trabajo que realiza sobre la tierra aparece como transfigurado por esta pasión de trascendencia y cobra una inesperada nobleza que lo convierte fácilmente en signo de un destino superior. La obra de sus manos adquiere un relieve, una excelsitud que traduce la marca de su abolengo religioso, al tiempo que denota la caducidad inexorable de su consistencia.

Cuando sólo piensa en su instalación terrena sus trabajos traducen la mezquina clausura de su horizonte vital y, en vez de acentuar el valor definitivo que pretende con su tarea, acusa con angustia las tendencias caedizas que lo asolan y desde el tedio a la provisoriedad, todo tiende a manifestar las penurias de nuestra situación en el mundo.

No obstante, en la limitación de las realizaciones comandadas por un sentimiento de absoluta «profanidad», hay momentos de esplendor y soberbia vital en los cuales, lo puramente económico, está como sometido a la imposición de valores más nobles que exaltan la dignidad, el orgullo y esa presencia demoníaca de una voluntad de poder que no reconoce otro fin que su propia expre-

sión. Esta arrogancia, tan cara a ios discípulos de Maquiavelo o de Nietzsche, encontró su vía real en una en una política imperialista, en un deseo de conquista, de ostentación y de triunfo, que puso en peligro la balanza comercial y excitó contra ella los prolijos demonios de la especulación financiera.

En los comienzos de la Edad Moderna los financieros solían contagiarse de los grandes señores y había en sus empresas un fasto y una desmesura que no se podía atribuir a la única lógica de las ganancias. Si los Medicis hubieran sido simples financieros a la moderna no hubieran dejado una marca imborrable sobre las piedras de Florencia, ni hubieren logrado ese destino que los llevó a arrojar su espada sobre la balanza de los príncipes y a medirse con ellos en el cotejo de la grandeza.

En el mundo nacido de la Revolución Francesa ya no habrá lugar para esos banqueros arrogantes que impulsaron el Renacimiento y dieron a Italia el color político de sus atrevidas especulaciones y formaron con su desprecio altivo, esa aristocracia del barroco tan diferente de la nobleza medieval por su separación total de las clases populares y el cultivo exclusivo de su soberbia clausura. Las nuevas finanzas tienen la certeza de que el anonimato político proteje mejor sus intereses y prefieren poner entre ellas y el pueblo las miserables comanditas de sus agentes electorales que les deben todo y, sin ser nadie, aparecen en las primeras planas de las farsas democráticas como si efectivamente fueran los conductores de la política.

La historia de los siglos XVIII, XIX y XX se explica, en gran parte, por la pugna entre los poderes políticos y los económicos. ¿Se someterá lo económico a la faena política o será ésta la que se pliegue ante las exigencias de los poderes financieros? La tragedia de esta disyuntiva, claramente encarnada en el drama de Napoleón, reside en el hecho de que ninguna de ambas faenas puede realizarse en su área propia sin el apoyo de la otra. Una confluencia armoniosa sólo se ha podido dar cuando lo político y lo económico coincidieron en la realización de una empresa que pudo superar las dos esferas de acción en el marco de su inspiración religiosa.

De hecho en el mundo forjado por la burguesía tanto lo político como lo económico han roto el círculo de una equilibrada sinergia.

Se han hipertrofiado con pretensiones de ser un absoluto y las dos actividades, por separado o en forzada connivencia, se arrogan una pretensión eclesiástica de redención humana que constituye el motor espiritual de la revolución.

En la Edad Media la política y la economía concurrían en el marco de la unidad religiosa que supo equilibrar sus energías y dio a todas las actividades del espíritu esa impronta de totalidad que se manifestó políticamente en el Imperio y científicamente en la Universidad medieval. Es relativamente fácil señalar el carácter precario de todos estos logros, pero el desequilibrio y la caducidad acompañan todas las obras del hombre por muy altas que sean sus intenciones.

La época moderna perdió el rumbo y el sentido de esa totalidad y ha dispersado sus esfuerzos culturales en un estallido de energías sin parámetros religadores que padecen de una incontrolable tendencia a crecer sin preocuparse por la organicidad de ese crecimiento. Por un momento, España reasumió con todo el ímpetu de su temperamento, la misión imperial del cristianismo y la reivindicación de la totalidad quebrada. La falta de una base económica suficiente, entre otras falencias, le impidió llevar a buen término sus propósitos. Por su parte la monarquía francesa durante el siglo XVII, intentó, en un cuadro de menores dimensiones, afianzar la primacía de lo político sobre lo económico. Hasta sus últimos años quiso dar a esta prelacía un contenido religioso que la indigencia de los tiempos, las costumbres de la nobleza francesa y el norte tomado por las inteligencia europea hacían decididamente anacrónica. En la misma Francia las fuerzas económicas, fatigadas por las exigencias de un gobierno poco plegable a sus designios, pensaban en cambiarlo por una monarquía a la inglesa menos pagada de su gloria y más sensible a los intereses de sus financieros. Fueron ellas las que prepararon los espíritus para el cambio revolucionario y dieron pábulo a las ideas iluministas que daban respaldo espiritual a sus propósitos.

El recuerdo de Galileo

Precisamente cuando las inteligencias más curiosas de la época reconocen que las ciencias físicas matemáticas se fundan sobre axiomas o hipótesis matemáticas de neto cuño constructivo, la Iglesia vuelve sus ojos al caso de Galileo para pedir disculpas de errores que nunca cometió y dar a Galileo razones que nunca tuvo. Si tratamos de comprender el universo mundo tal como aparecía ante los ojos de un San Agustín o un San Buenaventura y lo comparamos con la cosmología que se abre paso en la inteligencia europea a partir de Galileo, comprenderemos la enorme distancia que separa a una de otra.

Para Agustín y Buenaventura el mundo físico era signo sensible que Dios había puesto ante nosotros para llevar nuestras mentes más allá de los límites de su realidad y abrirlas al misterio vivo del Espíritu Creador. La más alta sabiduría consistía en contemplar ese orden y adecuar la conducta de la vida para coadyuvar a la obra redentora trazada desde la eternidad por la misma Providencia. El hombre tenía su lugar escogido en el seno de una jerarquía de espíritus y su papel de administrador del mundo terreno, lo hacía responsable ante Dios de todo cuanto pudiera hacer y pensar en el curso de su peregrinación temporal.

Destinado a una participación más íntima en la vida del Creador, el cristiano sabía que el éxito de su destinación dependía, en gran parte, de la buena voluntad que pusiera en obedecer las insinuaciones de la Gracia. Sin lugar a dudas esta concepción del mundo obedecía más a una inspiración religiosa que a una ciencia de la realidad metódicamente probada en la experiencia. Los físicos del siglo XIV y del XV habían aventurado una serie de hipótesis que fueron corroboradas más tarde por el sistema copernicano y que de ninguna manera los había llevado a chocar contra las autoridades de la Iglesia, sea porque sus argumentos fueron presentados según los usos universitarios de la época o porque los eclesiásticos comprometidos en la faena crítica tenían mejor preparación.

Un mundo ptolomeico o un mundo copernicano seguía siendo igualmente un mundo creado y todos los vestigios del Creador en el plano de las cosas sensibles seguían dando testimonio de la

grandeza y la majestad divinas. No era el sistema físico del universo lo que provocó el choque de Galileo con la Iglesia, sino las consecuencias metafísicas y teológicas que se desprendían de una visión puramente mecánica del mundo.

El heliocentrismo atisbado por Galileo sigue siendo, para nosotros, verdadero y no nos interesa demasiado que, en el momento de la discusión con las autoridades eclesiásticas, Galileo no tuviera en su saber todas las pruebas requeridas para mostrar su tesis. Diríamos para tomar una expresión de la época, que el heliocentrismo se presentaba como una hipótesis matemática y no como una explicación propiamente física. Galileo había dado muestras de su preclaro ingenio al concebir una construcción ingeniosa de la mecánica celeste, que tenía gran semejanza con un artilugio movido por un sistema de leyes matemáticamente representables.

La novedad frente a los físicos oficiales radicaba en su visión matemática del mundo; frente a los teólogos, en las conclusiones religiosas que Galileo extraía de esa nueva visión. En alguna medida acertó contra los físicos, más por intuición que por ciencia, pero despertó en los teólogos, aún en aquellos que no adherían al sistema ptolomeico, la sospecha de un cambio en la relación del hombre con Dios que no auguraba un porvenir tan venturoso como Galileo se permitía soñar.

Había escrito en su «Saggiatore» que el gran libro de la naturaleza usaba un lenguaje matemático. Nada para ofender a un creyente, tan convencido de la Divina Inteligencia como el Papa Urbano VIII y mucho menos a Descartes, Mersenne, Gassendi o el mismo Hobbes. De este principio se podía extraer, todavía sin tropiezos, que el sistema interpretativo más simple, por ser matemáticamente el más perfecto, podía ser también el verdadero.

Santo Tomás hubiese comprendido perfectamente esta visión de Galileo y a no ser por la falta de pruebas y el carácter hipotético de las proposiciones hubiera considerado todo el sistema como un modelo admisible y hasta probable, de comportamiento de la tierra con respecto al sol. Frente a las apariencias sensibles que presentaba el mundo a la consideración del hombre, Santo Tomás pensaba que se podían imaginar distintas hipótesis sin que ninguna de ellas se impusiera con carácter definitivo. Con respecto al

movimiento de los planetas menciona varias explicaciones, tanto de los astrónomos contemporáneos de Aristóteles: (Eudosio, Calipso y el mismo Ptolomeo) como las de algunos otros más modernos. Ninguna de estas explicaciones le parece que arrastre un juicio verdadero y mantuvo frente a ellas la misma actitud que expresa en la *Suma Teológica*, cuando señala la opinión de los físicos con respecto a la redondez de la tierra.

Su cosmología era de alcurnia teológica y estaba totalmente suspendida del amor y el deseo del *Primer Motor*. Es en Dios donde todo encuentra su sentido y se calma el apetito de los Ángeles que mueven el sol «e le altre stelle...»

> «El poema cósmico, cualquiera sea la explicación que demos de su apariencia sensible, es una obra animada por la inteligencia divina y sostenida en el discurso de su voluntad omnipotente, como el sermón en la voz del orador».

Su íntima sintaxis reconoce el gobierno de una inteligencia que no yerra, pero que puede, cuando así le parece, alterar el ritmo de su legalidad oratoria para dar paso al milagro, a esa divina arbitrariedad que clarifica y salva.

Galileo presentaba su hipótesis como si no hubiera lugar para otras de distinta alcurnia y dio a entender que el conocimiento del libro de la naturaleza hacía innecesaria, a nivel del hombre de ciencia, las revelaciones de las *Sagradas Escrituras* en torno al concepto que se podía tener de la realidad cósmica.

> «No era en verdad a la nueva cosmología a lo que las autoridades eclesiásticas se oponían con todas sus fuerzas —escribe Cassirer—, porque como hipótesis puramente matemática, lo mismo podía aceptar la copernicana que el sistema ptolomeico. Pero lo que no podía tolerar, porque amenazaba los pilares del sistema eclesiástico, era el nuevo concepto de verdad anunciado por Galileo. Junto a la verdad de la *Revelación* se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la *Palabra de Dios* sino en su obra; no descansa en el testimonio de la Escritura o de la Tradición, sino que se halla presente, constantemente ante nuestros ojos. Pero es legible tan sólo por aquél

que conozca los rasgos que la expresa y sepa descifrarlos. No es posible revestirla de puras palabras, porque la expresión que le corresponde y le es adecuada es la de las formas matemáticas, las figuras y los números». [1]

Todo aquello que la Ilustración recabará como su título de gloria, estaba implícito en el pensamiento de Galileo: la idea de que el universo es una suerte de mecanismo movido por leyes perfectamente conocibles y la sospecha de que ese conocimiento, propio de una aristocracia del espíritu, permite entender los designios divinos con más precisión que estudiando la Biblia, serán los tópicos desarrollados en el siglo siguiente y llevados a su perfección más acabada en el sistema físico de Sir Isaac Newton.

Posiblemente muchos de los clérigos comprometidos en el debate con Galileo, más que comprender, presentían alarmados que esa nueva cosmología ponía entre Dios y su creación la distancia que existe entre un ingeniero y el aparato que termina de inventar. Desde el momento que se conoce con rigor el mecanismo de las leyes naturales, todo cuanto se refiere a la Revelación y a la Providencia de Dios sobre el mundo físico queda relegado a una doctrina para la gente sin formación científica y, por lo tanto, no madura para dirigir su vida conforme a los preceptos que el Creador ha impuesto en los movimientos del artilugio cósmico.

A tantos años de distancia y considerados los adelantos posteriores en el conocimiento del mundo, la versión del asunto sigue siendo favorable a Galileo, pero ya no se descarta la cientificidad de un modelo cósmico de tipo geocéntrico. Galileo era el hombre seguro de su ciencia que lucha contra los representantes de una mentalidad retrógrada. El heliocentrismo resultaba inmediatamente verdadero por una serie de razones que en realidad, Galileo todavía no conocía, pero tenía el barrunto de que no se tardaría mucho en conocerlas como efectivamente sucedió.

Sabemos que era heliocentrista como otros físicos de su época: Descartes, Mersenne, Roberval, sin que las pruebas para corroborar su hipótesis estuvieran claras en su entendimiento. En ese pre-

---

1.- CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*; F. C. E. Méjico -1943- R54.

ciso momento el heliocentrismo era un ingenioso teorema matemático y para quien no tuviera la confianza de Galileo, no valía más que cualquier otra explicación de las apariencias «circa stella».

> «Con Galileo —escribe el padre Lenoble en su discusión «Sobre el caso Galileo y el investigador cristiano»— aparece la mentalidad matemática en el sentido nuevo del término. Es una manera de pensar, sin duda, pero también un sentir —ambiente, intuición, anticipación—, en la especie genial e indefinidamente fecunda de la ciencia que será, pues, todavía no lo era. Galileo retomaba la gran tradición pitagórica».

Acaso, arriesgo una sospecha, no hacía más que iniciar ese conocimiento subordinado al poder que dará nacimiento a las ideologías y que Hobbes, su contemporáneo, anunciaba con fórmula rotunda: «Knowledge is power».

Hoy se puede afirmar, con alguna seguridad, que los hombres de Iglesia pudieron esperar la maduración del problema físico antes de iniciar una ofensiva que tantos reproches había de acarrear con el tiempo. Pero lo mismo se puede decir de los físicos, pues muchos de ellos, como escribe Lenoble, veían en la religión apenas «una suerte de física que se derrumbaba». Inquietud, no libre de angustias, que los servidores de la fe han sentido muchas veces frente a las conclusiones de las ciencias y que así como en el caso Galileo, los encontró demasiado adscriptos a una determinada cosmología, los hallará en otras oportunidades, excesivamente dispuestos a conceder a las modas científicas, por riguroso turno, mucho más de lo que merecen.

Sería un poco simplista eximir a Galileo de toda culpa. Su comportamiento contribuyó a despertar la suspicacia del clero que juzgó acerca de sus conclusiones. ¿Por qué en vez de escribir en latín, como correspondía a una exposición de esa naturaleza, escribió en italiano? ¿Quería influir sobre la opinión de quienes no eran especialistas? ¿Buscaba sufragios para dar respaldo público a sus trabajos?

Existe una carta del cardenal Belarmino a Foscarini con fecha 12 de abril de 1615 que nos ilustra acerca del espíritu que reinaba en-

tre los altos dignatarios de la Iglesia con respecto a este debatido problema:

> «Si hubiera habido una prueba realmente concluyente —escribe Belarmino— de que el sol está en el centro del universo y que la tierra gira a su alrededor, en ese case deberíamos proceder con mayor circunspección explicando los pasajes de la Escritura que parecen enseñar lo contrario, y admitir que no los comprendemos, mejor que declarar falsa una opinión probada corno verdadera».

No siendo ésa la situación, por lo menos no todavía, se entienden las palabras dirigidas por Urbano VIII al propio Galileo en 1624 cuando aceptó su demostración pero le pidió dejara el campo libre a las hipótesis concurrentes, porque si bien Dios pudo crear el mundo conforme al modelo de Galileo, pudo también hacerlo de otra manera.

Escrúpulo de teólogo, se dirá, pero hoy no parece tan errado como pudo parecer a varias generaciones de *comefrailes* que se sucedieron a lo largo de la Ilustración ¿La visión del mundo que nos da hoy la física moderna es la misma que sostenía Galileo contra los representantes de la Iglesia? Indudablemente no. Los modernos físicos, al revés de Galileo, tienen clara conciencia del valor puramente pragmático de sus modelos y los toman en serio por sus consecuencias prácticas, «ya que no existen —afirma H. Bondi— bases teóricas para preferir uno cualquiera de esos modelos posibles a los otros».[2]

No creo que la moderna cosmología pueda confundirse con los sistemas ideológicos que proponen a su vez diversos sistemas de sociedad humana o simplemente modelos de hombre para proceder con ellos en forma parecida a lo que hace el cosmólogo con los suyos, pero es verdad que tanto unos como otros nacen de un mismo hontanar valorativo y, en el fondo de su disposición axiológica, está el hombre dirigido por la *libido dominandi* y muy dispuesto a emplear sus artilugios conceptuales tanto sobre la naturaleza física como sobre la realidad humana.

2.- BONDI, H: *Cosmología*, Labor, Madrid 1972, pag-12.

El mundo de Sir Isaac Newton

Copernicano o no, lo importante para comprender la idea del mundo que se inicia en el Renacimiento y alcanza su plenitud en el sistema ideado por Sir Isaac Newton, está en la relación que guarda la realidad cósmica con su Creador. Es ahí donde aparece la nueva mentalidad y se discierne el dibujo de un rumbo axiológico nuevo en la conciencia del hombre de nuestra civilización.

No es mi intención entrar en un largo discurso sobre aquello que debe ser considerado primero en el orden de las motivaciones humanas, pero sostengo, como cualquier aristotélico, que las decisiones que determinan nuestra conducta nacen de una preferencia espiritual. No digo de una idea total con respecto a la realidad o de una representación más o menos inteligente que tengamos de nuestro destino en la tierra. Mucho más modestamente, nos inclinamos a seguir el camino que nuestra razón, conforme con las presiones y la educación recibida, señala como bueno.

En esa elección aparece el valor decisivo, el norte de nuestra conducta y no es nada extraño que cualquier otra preferencia ceda el paso a esa disposición fundamental.

Las ideas, las representaciones y todas las otras actividades del espíritu sufren la atracción del bien preferido y pronto delatarán ese sello valorativo en todas sus realizaciones efectivas.

Decir que la Edad Media fue teocéntrica o teonómica es casi un tópico. Negarlo costaría tropezar con todas las manifestaciones de una espiritualidad, inequívocamente marcadas con la impronta de una orientación metafísica de la existencia humana. Dios es el polo que atrae las energías del hombre cristiano y hacia él convergen en las múltiples variedades de sus expresiones.

Dios está fuera y dentro del universo del cristiano, como está aquel que habla con eso que dice. No tiene con el mundo la relación del mecánico con su artefacto o del arquitecto con su edificio. El poema de la creación es algo que Dios crea y sostiene, como el «aeda» en la improvisación de su «epos». La presencia de Dios en la creación es una relación viviente entre lo creado y quien crea, entre eso que verdaderamente es y lo que nace al conjuro de la inteligencia y la voluntad del Verbo Divino.

Porque creía encontrarse frente al universo como ante la viva recitación del Soberano Poeta, el cristiano, sin dejar de comprender las leyes sintácticas y lógicas del poema, admitía que Dios comandaba libremente su preceptiva y podía alterar, si tal era su voluntad, las reglas gramaticales para abundar con mayor generosidad en la donación de su obra. El milagro se instalaba sin violencia en la expresión admirable de la libertad creadora. Era parte de la inteligencia providente con la que Dios dirigía el discurrir cósmico.

Porque consideró al mundo como un mecanismo, el hombre moderno perdió de vista la relación viviente que tiene Dios con la creación. El artilugio es una cosa terminada y ya hecha, puesta a la disposición del hombre para su conocimiento y su dominio. El milagro detona en él como una falla, como una descompostura del mecanismo y un atentado a las leyes del orden universal.

Esas leyes funcionan independientemente de la voluntad divina; por esa razón el milagro irrumpe como un capricho o como un error de la inteligencia fabricadora. No es más un esclarecimiento y un toque creador para acentuar una estrofa en la armonía del poema, sino un desperfecto en el funcionamiento de un aparato.

El hombre, convencido de que basta leer el libro de la naturaleza para cumplir con la voluntad de Dios, tiene la firme convicción de haber alcanzado la madurez de su razón, esa plenitud que le permite el despliegue de su autonomía personal. Los hombres sin ilustración pertenecen todavía a la infancia de la humanidad. Se deja para ellos ese arsenal de cuentos de buena mujer, en los que consiste el mundo de la religión cristiana.

La nueva orientación valorativa deja de tomar en cuenta la posibilidad de un destino sobrenatural ¿Para qué ese engaño piadoso? El mundo basta. El es revelación y artilugio. Manifestación divina y lugar donde la inteligencia del hombre se deifica gracias al conocimiento de las leyes naturales y al poder que Dios le acuerda para que haga en este mundo su morada.

«La obra de Newton —escribía Cassirer— aportó las pruebas que faltaron a Galilea y a Kepler. Ya no fue cuestión de un particular fenómeno natural, no se intentó cerrar en reglas y en orden un limitado círculo de hechos; se obtuvo y fijó con claridad la ley cósmica universal. Esto se logró

con la teoría de la gravitación y con ella se inauguró el triunfo del saber humano, se descubrió una fuerza radical del conocimiento a la altura de la fuerza radical de la naturaleza». [3]

Esta ley de gravitación universal se convirtió en un modelo y su influencia paradigmática impregnó todo el pensamiento iluminista. Lo que hizo Newton con respecto al movimiento de los astros y al mundo físico otros trataron de hacerlo, con suerte desigual, en el complejo terreno de los hechos históricos, morales, políticos y sociales.

Cuando se haya encontrado la ley que explique los movimientos libres, o aparentemente libres del hombre, podremos aspirar a una ciencia que permita controlar y dirigir la realización acabada de su naturaleza. Así entraremos, con plena lucidez, en ese terreno que la tradición mantenía como un coto reservado para la acción de la Providencia.

Nacido un poco antes de la mitad del siglo XVII, Newton pertenece como Descartes y Hobbes más al grupo de los padres de la Ilustración que a la pléyade del Iluminismo propiamente dicho. Alexander Popper, que lo admiraba sin reservas, dejó sobre él un par de versos que resumen el concepto de que gozó en el *Siglo de las Luces*.

Nature and nature's laws lay hid in night
God said: «Let Newton be» and all was light. [4]

Con él el sistema del universo físico abre sus puertas a la inteligencia del hombre moderno y éste se permite concebir las más rosadas esperanzas en todo cuanto respecta a su dominio total sobre la naturaleza. Quien tiene la ciencia tiene el poder. La naturaleza entera parecía estar esperando con impaciencia que el hombre la transformara en una habitación conforme a sus necesidades.

3.- CASSIRER, E: Op. cit pág. 54-55.

4.- La naturaleza y las leyes de la naturaleza se ocultan en la noche/ Dios dice: 'dejad ser a Newton", y todo fue luz.

Newton estudió en el «Trinity College» de la Universidad de Cambridge y allí tuvo la oportunidad de ponerse bajo la dirección de un grupo de brillantes profesores de matemáticas y física que abrieron su inteligencia al maravilloso mundo de la nueva ciencia. Newton era, por inclinación natural, un gran matemático y, al mismo tiempo, sentía en su espíritu una admiración ferviente por el autor de un universo cuya perfección geométrica entreveía cada vez con mayor lucidez.

A sus trabajos científicos sobre el cálculo integral, la refracción de la luz y a su teoría de la gravitación universal, debemos sumar las preocupaciones teológicas que lo llevaron a probar la existencia de Dios a partir de la perfección matemática revelada por la regularidad de las leyes del universo.

La suprema ley de la gravitación universal se fundaba a su vez en las leyes de Kepler sobre los movimientos de los planetas y la teoría sobre la caída de los cuerpos formulada por Galileo. Su genio consistió en extender ambas nociones a todo el mundo físico y dar así una explicación coherente del equilibrio estelar.

La explicación newtoniana suponía un cosmos armonioso, sostenido en la equilibrada distribución de sus movimientos regulares por la inteligencia divina capaz de haberlo pensado, casi con la exactitud con que lo pensó el mismo Newton, y luego sostenerlo bajo la sabia ordenación de leyes impecables.

> «¿De dónde proviene este esplendor que brilla en el universo? —preguntaba en sus reflexiones— ¿Con qué fin han sido creados los cometas? ¿De dónde proviene que el movimiento de los planetas tenga lugar siempre en el mismo sentido? ¿Qué es lo que impide a las estrellas fijas precipitarse las unas sobre las otras? ¿Cómo han sido formados con tantos artilugios los cuerpos de los animales? [5]

Todas las preguntas eran sugeridas por su espíritu religioso y tenían en la fe de Newton su inmediata respuesta. Su originalidad teológica consistía en no seguir la vía tradicional de la meditación

---

5.- NEWTON, I: Óptica, III, 31-38.

metafísica, sino el nuevo camino trazado por la física moderna. Sin atenuar el tono ferviente de su credo, la ruta emprendida tenía una proyección innovadora en la idea tradicional de Dios. Ya no se admiraba tanto la libre inteligencia que sostenía el gobierno del mundo mediante un plan salvador sobrenatural, como la exactitud de sus precisas reglas mecánicas.

Para una mente formada en la frecuentación de la teología tradicional lo más admirable del misterio divino era, precisamente, lo que tenía de inescrutable y escondido a la curiosidad del hombre. En la conciencia de los hombres del siglo XVIII nace la sospecha de una providencia que ha fabricado el universo como un artefacto y una vez hecho, lo ha abandonado a la regularidad previsible de sus leyes. De esta convicción a la idea de que el milagro es algo escandaloso y un insensato atentado contra la inteligencia divina no hay más que un paso. Newton no lo dio, pero dejó la inquietud para que sus admiradores, y en particular sus divulgadores como Fontanelle, lo dieran en su oportunidad. Para él no cabía duda de que

> «el origen de todas estas cosas no puede atribuirse más que a la inteligencia y sabiduría de un ser poderoso, siempre existente, presente en todas partes, que ha podido ordenar conforme a su voluntad todo el universo, mucho mejor de lo que puede nuestra alma por un acto de su voluntad mover los miembros del cuerpo que le está asociado».

Conocer a Dios por su obra y extraer de ella los designios de su voluntad omnipotente es tomar la naturaleza por guía y confiar en que un buen conocimiento de sus leyes exime de cualquier otra complicación teológica, nacida de la ignorancia o de un gusto por las fábulas, indigno de un ciudadano iluminado por la luz de las ciencias.

Escribe Cassirer que aquello reclamado por Galileo se convierte en Newton en una realidad. Galileo y Kepler habían concebido la idea de la ley natural, pero no pudieron mostrar la aplicación concreta de esta idea porque les faltó un sistema para extenderla a todos los fenómenos del universo.

Una vez destruido el misterio, aventada la oscuridad de los temores infundados, el hombre entraba en posesión de su madurez

y exigía el reconocimiento de esa plenitud a los que todavía tenían subyugada la imaginación pueril de los pueblos con el encantamiento de sus poderes mágicos.

LA RELIGIÓN NATURAL

D'Alembert en sus «Elemente de Philosophie» daba cuenta y razón de este espíritu cuando aseguraba que en su tiempo todo había sido discutido, analizado y removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada; desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto; desde la música hasta la moral; desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el derecho civil.

Terminaba su larga enumeración con una conclusión triunfal que expresaba con todo candor el optimismo de su época:

> «Fruto de esta efervescencia general de los espíritus ha sido una nueva luz que se vierte sobre muchos objetos y aunque los cubren nuevas oscuridades, el conocimiento es como el flujo y el reflujo de los mares que deposita en las playas cosas nuevas y se lleva otras».

A esta curiosidad sin barreras y a este espíritu de perpetua revisión, los hombres del siglo XVIII lo llamaron filosofía. Todos cuantos eran capaces de llenar un papel con reflexiones más o menos ingeniosas o simplemente bizarras, se llamaron filósofos y como tales, se sintieron convocados a combatir los prejuicios de la vieja religión con todos los recursos de su talento.

Fontanelle es, dentro de las dimensiones de un ingenio fácil, un «ilustrado» y aunque propagaba la física de Newton entre las «preciosas» aficionadas a la lectura, luchaba también contra las tinieblas y preparaba el advenimiento de una nueva edad de oro donde todo sería distinto gracias a los beneficios del saber científico; en este sentido muy preciso era también un filósofo. Pero también lo fueron Marivaux, Beaumarchais, Sade y Voltaire porque, de acuerdo con la definición dada por la Enciclopedia, combatían los erro-

res y trataban de ver el mundo con claridad y sin engaños piadosos.

Mientras en Francia la filosofía se expresaba en la mejor lengua literaria y se aprestaba a invadir los salones de todo el mundo «ilustrado» que indudablemente hablaba francés; en Inglaterra tomaba el camino de una expresión científica más rigurosa y buscaba cerrar la época de los debates religiosos que tanto daño habían causado en el país, con el descubrimiento de la «religión natural».

Nada más coherente, si se tenía en cuenta que el mundo era un mecanismo y se admitía todavía la existencia de una suerte de *Gran Relojero*, que pensar que el autor del artefacto hubiese tomado las providencias necesarias para establecer con su criatura más inteligente, los lazos de una correspondencia que surgiera espontáneamente de su dinamismo físico. Los abusivos intérpretes de un sedicente contrato de adhesión proveniente de Dios mismo, habían mostrado ante la ciencia la inútil pretensión de sus reclamos y la anarquía desatada por las guerras religiosas, la absurda consecuencia de las interpretaciones personales del contrato religioso.

La intención de una religión natural, todavía sin el nombre, se encontraba en John Locke, pero habían de ser las nuevas promociones iluminadas por la física de Newton, las que aplicaran los criterios de la nueva ciencia a la conducta humana en su relación con Dios.

El tema religioso compromete zonas muy profundas del psiquismo humano para que la discusión en torno a sus principales reclamos se realice en la paz de una reflexión académica. El pueblo seguía creyendo y veía toda su existencia comprometida en su acto de fe. El ateísmo no había sacado todavía carta de ciudadanía y era mal visto por las autoridades tanto protestantes como católicas que castigaban esta actitud con todo el peso de una ley que las mentes más despiertas comenzaban a sospechar de anacrónica. Pero entre la absoluta adhesión a las viejas supersticiones y una cruda negación de Dios, se daba la lenta degradación que el teísmo al descreimiento pasa por un deísmo de neta alcurnia iluminista.

Mientras se preparaba, en la profundidad de los espíritus, esta inevitable consecuencia, los moralistas ingleses del siglo XVIII seguían creyendo en Dios y sólo combatían la existencia de los dog-

mas y de los misterios porque los consideraban resabios de una mentalidad indigna del hombre ilustrado. No rechazaban totalmente el cristianismo y admitían la ética de los diez mandamientos de la *Ley Mosaica* como si fueran un breve resumen de las más elementales verdades derivadas del derecho natural.

Cuando se examina el tema de la religión natural en Inglaterra no es conveniente detenerse con demasiada morosidad en algunos casos aislados, que más que el eco de una orientación social importante suelen encarnar ese gusto por la extravagancia tan caro al genio individualista del británico. Existen «freethinkers» en el siglo XVIII como en cualquier momento de la vida inglesa y suelen ser hombres al margen de las corrientes decisivas de la sociedad y que nada podrían decirnos del rumbo general seguido por la historia de las ideas. Lo que tiene importancia para comprender la época no es el panteísmo a la alemana de éste o aquél pensador solitario, sino las líneas que llevan de las ciencias físicas a la religión natural y de ésta al utilitarismo tan radicalmente expuesto por los «pioneros» de la ciencia económica.

Tal vez nadie como Samuel Clarke (1675-1729) puede representar tan bien el papel del teólogo inspirado en la idea newtoniana del mundo. Sus libros «A Demonstration of the being and attributes of God» y «Philosophical inquiry concerning human liberty» son el más claro eco, junto con su «Discours upon natural religión», de la escuela apologética inaugurada por la física de la gravitación universal.

Dios es la inteligencia suprema que mueve al mundo y como lo hace de acuerdo con la comedida disposición ideada por Newton, nadie puede negar su infalible providencia, ni la seguridad de su presencia en el ordenamiento de los procesos cósmicos.

Como el mismo Voltaire pero con menos gracia, Clarke considera a los ateos unos imbéciles, pero se rebela contra la distinción entre natural y sobrenatural porque la ve como una monstruosidad que afecta la armónica relación entre el Creador y la criatura. Relación limitada, indudablemente, al tiempo de nuestra peregrinación terrena y en el que muy poco tiene que hacer la esperanza puesta en un reino ultramundano y los abusos de imaginación que anima tal posibilidad. El Reino de Dios existe, todavía no se ha de-

clarado su cesantía, pero el acceso es libre para todos los que cumplen con las sagradas leyes de la convivencia y pagan sus deudas en el tiempo señalado por los contratos.

Estos primeros teólogos de la religión natural, no han decidido desprenderse totalmente de la idea de un alma inmortal. Es un dogma que cumple su función para mantener la buena fe en los negocios y el respeto a la palabra empeñada, pero como depende su existencia del respaldo que le prestan otros dogmas jaqueados por la crítica, corre el peligro de desaparecer.

Antony Collins, muerto en el mismo año que Newton y Clarke, dio una idea bastante clara de eso que puede entenderse por religión natural y rechazó, un poco al pasar pero con gran precisión, las pretensiones de la doctrina tradicional. Dios sólo puede estimar nuestros esfuerzos sinceros hacia la verdad. La única guía posible para que tales impulsos se desarrollen sin tropiezos es obedecer la voz de la naturaleza. Sucede también que la naturaleza suele dar órdenes contradictorias de manera que para ponerse de acuerdo entre las que son buenas y van hacia la verdad y las que son malas y fomentan las mentiras, es conveniente añadir una cierta dosis de filantropía que permita la sujeción del instinto agresivo cuando se desata.

La tolerancia y la sinceridad han sido convertidas en virtudes y lo que es más importante, en verdaderas fuentes de todas las otras virtudes. No sabemos con precisión cómo nace la moral de la tolerancia y la sinceridad, pero en cambio conocemos el uso que hizo de esas dos fuerzas el liberalismo inglés y la generosidad con que lo expandió por el resto del mundo. Se hace difícil no sospechar una vinculación viviente entre esos pensadores y esta ideología «made in England».

John Toland es también contemporáneo de Newton, Clarke y Collins pero se advierte en él un desfallecimiento de las vitaminas religiosas en favor de un antroponomismo más decisivo. Deduce la relación del hombre con Dios de su concepción mecanicista del universo. Conocer en toda su plenitud las leyes que rigen el movimiento del mundo es conocer al Creador en su obra, pero como Dios está totalmente volcado en su creación y ésta es el verdadero objeto de nuestros cuidados y preocupaciones ¿Qué puede intere-

samos la existencia del mecánico cuando tenemos el aparato a nuestra disposición con un funcionamiento tan perfecto que garantiza su duración por la eternidad? Sus dos obras principales: «Christianity not misterious» y «Letters to a Holand's Gentleman» son dos expresiones bien definidas de su tolerancia, su sinceridad y esa particular ineptitud para la metafísica que caracteriza al inglés de su época.

Fue Mateo Tindal en su libro clave «Christianity as old as the creation» publicado en 1730, el que dio a todos estos pensamientos su expresión más acabada:

> «El único tribunal que Dios ha instituido sobre la tierra —escribió sin vacilaciones— es la conciencia específica de cada hombre: ella no puede decirle sino que Dios es el autor de todo. Debe además informarle que todas las acciones a cuyo cumplimiento se cree obligado según las circunstancias, deberá cumplimentarlas bajo la propia autoridad de Dios. Autoridad que ha dispuesto las cosas en ese orden y que ha situado al hombre de tal manera frente a ellas. Por no haber observado siempre estas reglas las *Sagradas Escrituras* han permanecido siempre tan oscuras. Esa oscuridad aumenta con los múltiples sermones, acotaciones, comentarios y perífrasis que tienen la pretensión de hablar más claro que Dios».

La única garantía de claridad que tiene cada individuo se encuentra en el juicio de su conciencia, no importan los acomodos que la conciencia de cada uno pueda tener con sus instintos y sus intereses; éste es un mal menor si se lo compara con aquellos que derivan de una institución puesta a decidir sobre las delicadas cuestiones de la buena relación entre lo que es y el hombre.

El protestantismo había reivindicado la libertad de conciencia para examinar las *Sagradas Escrituras* y de ese libre examen surgieron como hongos las innumerables sectas que ensangrentaron la historia de Inglaterra. Ahora la conciencia específica de cada cual es llamada a concurso para comprender la naturaleza misma de las cosas y adoptar frente a ellas una conducta en armonía con la realidad. Lo grave del sectarismo es su pretensión de unir muchas conciencias en torno a la aceptación de dogmas y principios indiscutibles; si el individualismo se declara absoluto en las determina-

ciones morales y sin otra regla que su específico juicio de conciencia, habremos destruido la autoridad de las sectas y con ellas la causa de los fraccionamientos. Era casi un llamado a dejar que las discusiones versaran únicamente sobre cuestiones de utilidad y conveniencia general, es decir, en torno a las exigencias de la economía en su sentido superior de bienestar general.

La moral natural

Una religión totalmente dependiente de nuestra buena voluntad para poner de acuerdo nuestra conducta con los designios del Creador de la naturaleza, tiene pocas probabilidades de trascender un círculo muy limitado de personas y aún, dentro de ese grupo selecto, pronto se harán sentir las diversas interpretaciones conforme al talento con que cada uno observe la realidad. Oímos decir con frecuencia que hay que ser realista y con esta admonición se nos convoca a aceptar como real aquello que el realista de turno ha determinado según sus propios criterios. Hay en el hombre una tendencia muy frecuente a trucidar de lo real todo cuanto no entra en el ámbito de sus intereses: «lo que no está en la red no es mar», decía un pescador muy contento con su botín. A todos nos pasa un poco como a ese pescador y pensamos que todo lo que no está en el radio de nuestros intereses inmediatos no existe. En la medida que progresa una concepción utilitaria del mundo vemos desaparecer todas las dimensiones del universo que no se pliegan a los esquemas de un conocimiento posesivo.

Una religión natural no es difícil de concebir si pensamos que efectivamente el hombre está hecho para conocer a Dios, amarlo y de esta manera salvar su alma. Desgraciadamente, librado al solo ejercicio de su razón, poco es lo que llega a saber de Dios y mucho menos todavía acerca del destino de su alma, más allá de ese término inexorable que impone la muerte y del que no tenemos ninguna noticia fidedigna fundada en la razón. Adecuar una conducta a la fragilidad de conjeturas imprecisas es, en realidad, una decisión insegura y destinada a fragmentarse en tantas soluciones como hombres capaces de pensar.

Se creyó que bastaría el conocimiento de las leyes naturales y las inclinaciones más comunes del hombre para fundar sobre ellas el orden de una conducta perfecta, encuadrada a su vez en la más completa prescindencia dogmática.

Para la antigüedad greco-latina y para el cristianismo la palabra razón guardaba un sentido metafísico difícilmente soslayable y en particular cuando se intentaba fundar sobre la razón la conducta del hombre. Este «Logos» para decirlo con el término empleado por Heráclito y que retomó San Juan en un contexto teológico, más personal y concreto, era una realidad viviente. Una suerte de fuego sutil e inteligente en el pensador griego y la Segunda Persona de la Trinidad Santísima en el Evangelista. En muy pocas palabras: *alguien*.

El advenimiento del burgués a la dirección de la actividad cultural en nuestra civilización marca una notable modificación en el uso de este término que queda reducido a una facultad, casi instintiva, mediante la cual el hombre se guía entre las cosas según necesidades de subsistencia. Si quedaba en ella alguna connotación metafísica, ésta desapareció poco a poco en beneficio de una suerte de «self computing» mediante la cual se hacen los balances comerciales y se mide el valor probable de los actos conforme a los nuevos parámetros morales para uso del hombre económico.

Se trata de un canon fundado sobre el buen sentido, la razón común y el valor de utilidad que pudieran tener nuestras acciones. Dios mismo aparece, en esta apreciación de la vida, como un elemento tranquilizador que nos ayuda a vencer el miedo a la muerte y se impone como un fiador moral en los contratos donde se compromete una palabra o un testimonio.

Locke fue el antecesor indiscutido de esta moral natural y el segundo, Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, uno de sus continuadores más distinguidos. Sus obras: «An inquiry concerning virtue or merit», «A letter concerning enthusiasm» y «The Moralist» hablan con elocuencia de las nobles preocupaciones de su espíritu.

Para un inglés formado en el culto de un racionalismo empirista y generosamente abierto a los adelantos de las ciencias naturales, el universo era un todo armonioso regido por leyes precisas, de

las que se podía tener un conocimiento cabal capaz de inspirar una vida cómoda y equilibrada. Para alcanzar esa perfección bastaba seguir con docilidad las inclinaciones espontáneas y evitar las exageraciones. Se suponía que el bien de la especie humana y el de la sociedad inglesa son absolutamente indispensables y necesarios para dar a esta moral y a este equilibrio una motivación universal y filantrópica.

Cooper, por el buen tono «amateur» de sus reflexiones anticipó lo que David Hume desarrollaría con todas las exigencias científicas requeridas para ese momento histórico.

Hume nació en Edimburgo en el seno de una excelente familia escocesa de clase media y fue destinado por sus padres al estudio del derecho. Atraído por otros intereses intelectuales abandonó las leyes y se dedicó un tiempo a una lectura metódica de los principales filósofos. De esta frecuentación da cuenta su «A Treatise of Human Nature» que será la base antropológica de su ética y de su pensamiento social.

Un cuasi inevitable «An Enquiry Concerning the Principles of Morals» seguido de un «Dialogues Concerning Natural Religion» hablan de cuáles eran sus inquietudes principales y expresan, en perfecto inglés, las ideas más importantes que corrían por su tiempo. Convenimos con uno de sus presentadores, M. Isaiah Berlin, que era el más claro escritor filosófico en un momento histórico de excepcional claridad y hasta admitimos el carácter revolucionario que nuestro intérprete atribuye a la obra de Hume, siempre que no se quiera dar a esta expresión el sello de una hondura espiritual que nunca tuvo ni pudo tener, por razones definitivamente atribuibles a su formación y al ambiente intelectual de Inglaterra.

Su ética está constituida por las reglas de conducta que deberán seguirse para alcanzar el bien y la felicidad, pero estas reglas no pueden fundarse exclusivamente en la razón porque ésta,

> «fría y desinteresada, no es motivo suficiente para desatar la acción. Ella sólo puede discernir el impulso recibido del apetito y la inclinación».

Para dar a la conducta el calor que necesita como fuente inspiradora de actos perjudiciales o generosos, se debe apelar al senti-

miento. Hume, pese a su indiscutible claridad, no da del sentimiento moral una idea muy precisa. Se limita a hablarnos de la existencia de un sentido moral, algo parecido a eso que nos permite distinguir lo bello de lo feo sin explicarnos el fundamento de ese discernimiento.

El criterio para distinguir el bien del mal moral es la utilidad acompañada del goce o del fastidio que provocan en nosotros las cosas que aprovechan o perjudican. Reconoce la existencia de goces o fastidios malignos, pero el único medio para reconocer un placer o una molestia excelente, es porque viene siempre acompañada por el noble sentimiento de haber sido útiles a la sociedad y al prójimo en general.

Cuando tales afecciones quedan libradas únicamente a la aprobación del fuero íntimo, la moral corre el riesgo de convertirse en una decisión demasiado personal. Hume trata de corregir esta consecuencia subjetivista e introduce en la apreciación de la virtud el consenso general:

> «Llamaremos virtudes a toda cualidad o acto mental que encuentre la aprobación general de la humanidad; llamaremos vicio a la cualidad que sea objeto de repulsa o de censura general».

Cuando desaparece el conocimiento de un fundamento metafísico que obra como principio y fin del dinamismo específico del hombre, no queda otro recurso que apelar al consentimiento general que hace depender el valor de los bienes, de los usos y las costumbres de un pueblo. Del pensamiento de Hume saldrá armada, para el consumo universal, la idea de un relativismo moral fundado en la aprobación de las masas.

Hacia el Utilitarismo

El descubrimiento de la ley de la gravitación universal perdió, para la mayor parte de los hombres cultos del siglo XVIII, su carácter de hipótesis matemática y se convirtió en una ley tan natural como aquella que lleva al animal hacia el agua o al alimento. Se

había descubierto el principio indiscutido de la mecánica celeste ¿No se podía hallar algo equivalente en el terreno de la ciencia social?

Un hallazgo de esta naturaleza permitiría al hombre solucionar para siempre los inconvenientes nacidos del equilibrio harto precario en que se desenvuelve la convivencia. Los desórdenes políticos, como los de la salud corporal, son causados por un deficiente conocimiento de las leyes naturales. Cuando la ciencia haya vencido esta dificultad, la armonía social conocerá un florecimiento insospechado y se podrá pensar en un régimen de gobierno que responda exactamente a las exigencias de nuestra condición.

Mientras tanto conviene preparar la situación que haga posible esta noble ambición y para ello nada mejor que un sistema educativo que lleve las luces a todos los rincones de la sociedad y ponga en fuga las tinieblas de la ignorancia y la superstición. Esta faena no podrá alcanzar sus propósitos si la organización civil del Estado no pone en ella todas sus fuerzas.

En esta primera etapa de su vida la revolución liberal mezcla sus aguas con el despotismo y se reserva las ventajas de las libertades en el seno de la actividad económica, única que se encuentra totalmente en las nobles manos de las oligarquías burguesas. No obstante y antes de proceder a la organización del Estado conviene tomar en consideración los antecedentes históricos del pueblo que se desea gobernar.

> «Cuando una generación sucede a otra —escribe Hume— la nueva, si tuviera juicio suficiente como para elegir su propio gobierno, algo que seguramente no sucede jamás, podría, por su propia voluntad y el consenso de la mayoría imponer un régimen que no tuviera en cuenta para nada las leyes o normas que dominaron en tiempos de sus abuelos, pero en tanto que la sociedad humana fluye constantemente, conviene para preservar la estabilidad del gobierno que la nueva generación acepte la constitución antes establecida y siga, poco a poco, el sendero trazado por las generaciones anteriores y camine así sobre sus huellas».[6]

6.- HUME, D.: *Treatrise of Human Nature*, IR, 452.

El conocimiento de las leyes sociales inspira, a esta altura de la evolución del pensamiento burgués, un sentimiento orgánico y hasta conservador del movimiento social. No ha nacido la idea de una revolución iniciada desde abajo y se confía en la capacidad intelectual de las clases altas para conducir la sociedad a sus nuevos destinos.

El problema que se le plantea a los hombres de la Ilustración es el de conciliar el interés personal con el colectivo. Todavía no ha entrado la idea de un salto cualitativo que le explique el paso del individuo a la sociedad sin tener que apelar a un sistema de compulsiones siempre imperfecto e incapaz de lograr un comportamiento solidario con espontaneidad. No obstante ya se advierte en el amor a la comodidad y al confort individual una suave pendiente por donde puede deslizarse la idea del bien general.

Llamar filosofía a una reflexión inspirada por el amor al bienestar es una manera, un poco disminuida, de aplicar la acepción de la famosa palabra y connota un desaprensivo desprecio por las empresas nobles. Digamos que es una forma de pensar que nace en Gran Bretaña en el siglo XVIII y responde, con británica serenidad, a la manera inglesa de entender la revolución. Elie Halévy, en su magnífico estudio sobre el nacimiento del radicalismo filosófico, lo decía con la claridad deseable:

> «A la filosofía jurídica y espiritualista de los derechos del hombre, corresponde la filosofía utilitaria de la identidad de los intereses».[7]

Este sistema de ideas parte de un principio indiscutible y tan claro como el «cogito» cartesiano pero, al mismo tiempo, tan radicalmente fundado en la experiencia como la teoría de la gravitación universal. Este principio sostiene que los intereses del hombre son siempre idénticos y como cada individuo es el mejor juez de aquello que le conviene, debe terminarse con las barreras levantadas por las instituciones tradicionales para imponer restricciones a la defensa legítima de los intereses personales.

7.- HALÉVY, E: *The growth of Philosophic radicalism*, Beacon Press, Boston 1966.

No importa que esas instituciones hayan nacido con el pretexto de defender a los débiles contra los fuertes y se hayan levantado como murallas contra el crecimiento excesivo de los mejor dotados para el juego económico. La ley de la utilidad común está en armonía con aquella que impulsa a cada uno a buscar sus propios beneficios. La regulación de esta aparente contradicción es espontánea y se funda en el ejercicio racional de la economía.

Hobbes fue uno de los primeros pensadores ingleses que afirmó el valor del conocimiento para el ejercicio del poder. Este criterio reaparece en las leyes de Newton reforzado con el peso de la exactitud matemática, porque en verdad, decir de una relación que es necesaria es como afirmar su carácter constante y por lo tanto la posibilidad de prever la aparición de los fenómenos que enlaza, para usarla en nuestro propio beneficio. Esta filosofía y esta ciencia revelan, en su concepción de las leyes, un carácter más productivo que contemplativo. Bastará transportar estos criterios al terreno de la «praxis» para descubrir modalidades similares. Escribía Halévy:

> «What is know as utilitarism or philosophical radicalism, can be defined as nothing but an attempt to apply the principies of Newton to the affairs of politics and morals».[8]

El principio de la gravitación universal es reemplazado aquí por el de la utilidad universal que Hume reforzó con el de la asociación de las ideas. Este último provee a la doctrina con una base psicológica suficiente como para fundar sobre ella la ciencia social que tiene su inesperado apoyo en la economía.

El problema fundamental de estos filósofos burgueses fue conciliar el egoísmo personal con el interés colectivo, sin complicar la operación con especulaciones metafísicas fuera del campo de la experiencia sensible. Para lograr este propósito contaban con la actividad reguladora de una buena legislación a la que Jeremías Bentham llamó: «The principies of the artificials identification of interests».

---

8 - HALÉVY, E: Op. cit., p. 6: «Lo que es llamado *utilitarismo* o *radicalismo filosófico*, puede ser definido como nada más que un intento de aplicar los principios de Newton a los asuntos políticos y morales»

II

Los enemigos del progreso

La idea del progreso

Podemos rastrear el origen de la idea del progreso y remontarnos, a través de una serie de mediaciones más o menos seguras, hasta los mitos griegos de los *Titanes* y su acción positiva en la transformación de la situación terrena del hombre. Este esfuerzo de erudición nos llevaría muy lejos de las condiciones concretas en que esta idea nació y se desarrolló en el seno de nuestra civilización hasta formar parte, como un constitutivo intrínseco, de la visión ideológica que posee del universo el hombre de nuestra cultura.

El hombre arcaico, formado en la nostalgia del Paraíso y con una pronunciada disposición a considerar desfavorablemente el curso del tiempo histórico, no conoció algo semejante a nuestra idea de progreso y, por muy optimista que fuera temperamentalmente, no veía en el futuro —tomado en su sentido total y no en las dispersas líneas de las expectativas inmediatas— nada más que la promesa de la corrupción, el deterioro y la muerte al final del periplo.

Una conmoción muy honda en el fundamento de su conciencia religiosa debió sufrir el hombre para cambiar decididamente su ra-

dical relación con el tiempo histórico. La promesa mesiánica modificó la conciencia del pueblo hebreo y provocó en él el nacimiento de la esperanza en la historia, condicionada por un suceso que debía acontecer en el tiempo de su existencia terrena y modificar las condiciones de su situación en el mundo. En este sentido muy preciso el hombre hebreo se opone al pagano y encarna esa fuerte tensión de expectativa histórica que constituye la fuerza de su espiritualidad.

En el cristianismo el acontecimiento histórico fundamental es el advenimiento del Reino de Dios, suceso que se inicia con la presencia de Cristo y que culmina más allá del tiempo histórico en una suerte de inserción de nuestro presente en la presencia eterna del Espíritu de Dios. Es una esperanza esjatológica que no aparece diferida a ninguna situación futura; está aquí y ahora, en la fugacidad del momento que transcurre y que el hombre tiene que atrapar cuando el Espíritu se la ofrece.

El cristianismo modificó la relación con la historia. No hay nada que esperar, a no ser el fin catastrófico del tiempo precario. La esperanza de Israel se ha cumplido y el porvenir del hombre sobre la tierra no tiene que añadir nada más a lo que se dio en el Hombre Dios y en su proyección que es la Iglesia Católica.

La transfiguración del hombre cristiano se incoa en la tierra y progresivamente configura una situación espiritual, cuya perfección supone el tránsito de la muerte y el triunfo final sobre las tentaciones ligadas a la caducidad y las miserias de la naturaleza caída.

En su acentuación fuerte, el cristianismo es el camino de la verdad y de la vida y una saludable invitación a convertir nuestra respuesta espiritual en una solidaria participación con la energía transfiguradora de la Gracia Santificante. Ver en la Gracia una dádiva que no exige de nuestra parte un movimiento de generoso vigor, es idea introducida por el protestantismo y luego de provocar un laxo abandono a la generosidad divina, suscitó el titanismo de los super hombres que parecían dispuestos a construir el paraíso en la tierra con medios exclusivamente humanos y en el lapso de nuestra peregrinación terrestre.

En la doctrina tradicional de la fe, no se sostiene ni una ni otra actitud, sino aquella de matizada humildad en la que Dios espera del hombre una respuesta libre, pero plena de consentimiento, a la

invitación hecha por la gracia y merecida solamente por el sacrificio de Cristo.

Buscar en la esperanza cristiana la filiación original del progresismo moderno es olvidar que este último aparece para negarla en su más profunda orientación esjatológica. Pero si se acepta en toda su hondura la paradoja esencial del cristianismo, se comprenderá que a partir de Cristo nada significativo puede ocurrir en la historia que no lo tenga a Él como centro y clave de su realidad. Sólo en este sentido y teniendo muy presente que la negación se nutre de aquello que niega, se puede considerar la idea del progreso, en un sentido iluminista y revolucionario, como idea cristiana salida de su quicio sobrenatural o como solía decir Chesterton, que se ha vuelto loca.

Hemos dicho que el hombre antiguo no conoció la idea de un progreso en la historia. La tensión espiritual que supone un acontecimiento futuro cargado de importancia religiosa es la esperanza judía. El cristianismo introduce en este mundo el Reino de Dios, pero éste es un acontecimiento interior que supone la transfiguración del alma creyente por el doble concurso de la gracia y la buena voluntad; de ningún modo significa el advenimiento de una plenitud en el seno del tiempo que pasa, porque éste siempre será algo precario y condenado a desaparecer. Con todo, existe un progreso medido por el grado de santificación alcanzado por cada cristiano. Este perfeccionamiento progresivo supone un ascenso en la línea de las facultades superiores del hombre: la inteligencia y la voluntad que se abren, por la fe, la esperanza y la caridad, a una unión más plena con la vida secreta de Dios.

La figura del Anticristo, con toda la constelación socio cultural que la explica y la rodea, se cumple y adquiere su fuerza en el ámbito espiritual transido de principios cristianos secularizados y como arrancados de su marco religioso por una voluntad que trata de ponerlos al servicio de la caducidad y la muerte.

Primero es la voluntad de Dios la que se convierte en motor de la historia. Ella es la que mueve al hombre a un destino feliz o desdichado sin que la voluntad libre tenga nada que decir en el tránsito de la vida temporal. El hombre sufre el impulso de su destino que lo lleva a la salvación o a la condenación eterna sin consultar su arbitrio. Esta suerte de impulso que arrastra al hombre hacia su fin,

pierde poco a poco su carácter personal y va adquiriendo una fisonomía entre lógica y biológica que recibirá el nombre de historia y de quien se encargarán los distintos pensadores ilustrados de iluminar sus rasgos con las notas de sus preferencias valorativas para buscar un final feliz, que culmine en el conocimiento absoluto como en la *gnosis* de Hegel, o simplemente en el saber provisto por las ciencias positivas como en Comte, sin hablar de la solución dada por Marx en su apoteosis del hombre genérico, cuyo progreso esencial parece estar señalado por una pérdida de las facultades personales en beneficio de una colectivización de los apetitos sensibles.

La esperanza cristiana había roto el círculo de la existencia clausurada en los límites del tiempo histórico y había lanzado al hombre más allá de las fronteras terrenales para sumergirlo en el seno del amor increado. Allí logrará definitivamente el fruto de su esfuerzo y recibirá la recompensa de sus afirmaciones en la contemplación de Dios. La idea revolucionaria que sostiene el impulso iluminista, crea una suerte de sustituto laico de esa realidad sobrenatural y lanza al hombre a una apetencia de infinito que parece aumentada con una imagen de un futuro inaccesible en la promesa de una perfección que se dará en el horizonte, siempre en retroceso, del tiempo histórico.

La noción del progreso, tal como se configuró en la Edad Moderna y alcanzó su punto culminante en los siglos XVIII y XIX tuvo su punto de apoyo en la esjatología cristiana, porque fue el cristianismo quien dio al hombre el impulso espiritual, para esperar, en un fututo supra histórico, sucesos que debían dar a su existencia una respuesta redentora definitiva. Como advierte juiciosamente John Bury:

> «la creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho aconteció en un tiempo posterior, con la creencia en el progreso dentro de un mismo espíritu. Pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la idea del progreso no podía germinar, mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida» [9]

9.- BURY, J: *La idea del progreso*, Alianza, Madrid 1971, p. 30.

Si entendemos por «doctrina de la Providencia» de la fe católica en sentido estricto, la reflexión de Bury es perfectamente aceptable y podemos comprender, para explicarnos el paso de una a otra situación espiritual, que el cambio de la visión de un cosmos viviente, sostenido por la inteligencia y la voluntad divina en acto, a un cosmos puramente mecánico y rigurosamente encuadrado en un rígido sistema de leyes matemáticas, animó la trasformación de una a otra concepción del progreso.

Un mundo sostenido por Dios como la recitación «aquí y ahora» de un poema, hacía inevitable la idea de una Providencia que se ocupara del destino de cada una de las palabras de su discurso divino. En el segundo caso, el universo como mecanismo reemplazaba con sus reglas mecánicas la preocupación personal de Dios. La ley natural actuaba en su lugar y conducía la vida de los hombres por el sendero de su perfecto equilibrio.

Cuando se disuelva a su vez el universo concebido como mecanismo, habrá caído el último baluarte del creacionismo cristiano y sólo subsistirá la idea de una providencia puramente humana sostenida por la idea del progreso de la organización social. En los límites de un léxico más afín al pensamiento tradicional, diremos que la esperanza cristiana no puede alimentar la idea del progreso entendida en sentido moderno, mientras conserve su orientación sobrenatural y no aliente con su vigor religioso las expectativas meramente carnales del hombre.

En nuestro idioma no hay más que una sola palabra para señalar el estado por el cual alguien espera algo beneficioso de un acontecimiento futuro y ésa es la palabra «esperanza». Tomada en esa latitud no es de extrañar que en la vida concreta de un cristiano convivan las esperanzas terrenas con la esperanza teológica, sin que ello suponga una contradicción en la conducta. La incongruencia señalada por Bury estalla cuando la esperanza puesta en la obtención de un bien terrenal y pasajero, se convierte en las parodia de la esperanza religiosa y adquiere, en virtud de su indefinida postergación en el tiempo, una suerte de infinitud potencial. Esta transposición no se habría dado sin la presencia viva de la esperanza teologal corrompida en sus raíces, por una versión laicista del cristianismo.

El pensamiento tradicional, de inspiración clásica o cristiana, no niega la existencia de un progreso y lo interpreta como el resultado de un esfuerzo que se continúa sin desfallecimiento en una misma tarea a través de varias generaciones. Este progreso puede ser científico, técnico o simplemente laboral, pero en tanto dependiente del esfuerzo humano puede mermar, aumentar o desaparecer totalmente en cuanto se debilite la voluntad que lo sostiene en su ascenso. Lo propio de la idea moderna del progreso es su enfática convicción de obedecer a un proceso irresistible que, más allá de las voluntades individuales, está inscripto en una dimensión social y casi mítica de la historia. Aparece como obedeciendo a un conato que excede generosamente a nuestra voluntad de avanzar o retroceder en una faena determinada.

Inspiración economicista de la idea del progreso

Si se contempla el mundo como un artefacto movido por fuerzas cuyas leyes podemos conocer y dominar, surge también la idea de una instalación humana que se hace cada día más perfecta y conveniente, conforme al ritmo de ese conocimiento posesivo de las cosas.

Esta concepción de la realidad, que por su oposición a la actitud fundamentalmente teórica de la filosofía griega y de la teología cristiana, podemos llamar *poiética,* se abre paso durante el siglo XVII y alcanza en los siglos XVIII y XIX, su plena madurez. En el sistema de Hegel tiene su expresión mejor lograda y en el marxismo una versión «ad usum populi» que la hace extensiva hasta los intelectualmente menos dotados. El «Iluminismo» preservó siempre una actitud «elitista» con respecto al conocimiento y si fue partidario de una transformación revolucionaria la prefería proveniente del gobierno y no de las bases, como se usa decir hoy.

El pensamiento tradicional veía en el orden cósmico una íntima textura inteligible que dependía del pensamiento divino y cuyo conocimiento era mediación indispensable para que el hombre tomara contacto con Dios. El destino del hombre era teórico, con-

templativo y casaba admirablemente con aquella función que lo distinguía de los animales.

Conviene considerar que la primacía concedida por la filosofía tradicional a la teoría sobre la *póiesis*, no era una excelencia que respondía a una actitud asumida por el sujeto, como si se pensara que quien observa sin obrar es superior al que obra. La prelacía depende de la naturaleza misma del objeto contemplado quien, por su excelencia, está por encima de nuestras manipulaciones. El que ve a Dios en las cosas creadas espera verlo un día cara a cara y participar así, vivamente, de su misterio en ese rapto que las realidades más excelsas provocan en quien las contempla. En el acto en que se conoce un orden contemplable nos ponemos en contacto con la inteligencia divina. Nuestra acción sobre las cosas y sobre nosotros mismos carecería de verdad, en la misma medida que no tuviéramos un conocimiento acabado de eso que las cosas son y de lo que somos nosotros en el concierto del orden creado. El hombre formado en la primacía del *logos* no podía desvincular su *praxis* y su *póiesis* del ordenamiento establecido por Dios de una vez para siempre.

Para el hombre moderno estas verdades fundamentales pierden peso en tanto la creación se le aparece como un mecanismo. La idea de poder ajustarlo a sus designios se abre paso en su mente y modifica su relación con las cosas. En el siglo XVIII todavía persiste la noción de un *Gran Mecánico* o de un *Sumo Arquitecto* como gustaba decirse en las sectas masónicas animadoras del progreso. En cuanto se descubra que ese orden legal de estirpe matemática sobre el que reposa el movimiento del mundo, es un sistema nacido de exigencias racionales y no del comportamiento de los entes físicos, la idea de un cosmos creado comenzará a borrarse de la inteligencia humana y nacerá, convocada por el vacío y cada día con más seguridad, la convicción de un conocimiento que construye el objeto del saber conforme a improntas subjetivas.

Bury, que indudablemente no tiene la culpa de nuestras conclusiones, nos advierte en su libro dedicado a la idea del progreso, que la

> «teoría mecánica de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la ley natural, llevadas hasta sus últimas consecuencias, excluía la doctrina de la

Providencia. Esta doctrina corría ya un serio peligro y quizá ningún artículo de fe haya sido más insistentemente atacado por los escépticos del siglo XVII y quizá ninguno era tan vital. El socavamiento de la idea de Providencia está íntimamente ligado con nuestro tema, ya que justamente la teoría de la Providencia activa era eso que la teoría del progreso venía a reemplazar. Los hombres no pudieron formular una teoría del progreso hasta que no se sintieron independientes de la Providencia». [10]

En un plano accesible a la observación inmediata, el progreso notado en la transformación de un espacio geográfico es el que impresiona más rápidamente la imaginación de cualquiera. El cuño eminentemente activista de la mentalidad burguesa tenía que animar criterios de este tipo, casi todos ellos fundados en observaciones superficiales y sumarias. El hombre se sentía con fuerzas para transformar el mundo y el éxito de su conquista del «habitat» terrestre le sumaba una pretensión redentora que había quedado relegada en su fondo religioso de antiguo servidor cristiano. Si se quería avanzar en la conquista cósmica era menester cambiar la mentalidad de la gente y liberarla de una fantasía asediada por la idea de un poder omnipotente ante el cual se debía rendir cuenta del espíritu con que se hacía nuestra tarea. Se comenzó a sospechar que esta idea no era más que el fruto de una proyección psicológica, con el cual se quería compensar una situación de desmedro frente a las inclemencias de la realidad. Si se comenzaba a dominar seriamente los factores físicos que podían obrar en contra de nuestros proyectos, convenía hacer desaparecer las cortapisas que la propia imaginación les oponía.

La relación de Dios con la creación fue vista en el siglo XVIII de un modo análogo a la de un inventor con su aparato. Construida la máquina, el inventor queda fuera de ella y el beneficiario del artilugio se las arregla a solas con él. El hombre formado a la luz de la tradición religiosa no veía en el mundo una máquina. Lo consideraba más bien un signo, un «sacramentum», una manifestación sensible de la inteligencia y el poder divinos que se expresaban en

10.- *Ibid.* p. 73.

ese signo y al que sostenían en toda su realidad en el acto de su eterna presencia. La coherencia viva de la «divina comedia» podía recibir en cualquier momento un toque de perfección imprevisible dado por la mano creadora, sea para hacer más clara y luminosa su comunicación o para manifestar mejor el carácter personal de su voluntad.

El que observa una máquina no espera iluminaciones de esa naturaleza y tiene toda su confianza puesta en la regularidad de los mecanismos, porque para comprender la intención del inventor le basta la perfección del aparato. El milagro es una disonancia, una falta y si se quiere una suerte de toque de locura o el signo de la arbitrariedad más desalentadora en la intimidad de un orden perfecto.

Fue un tópico durante el período iluminista comparar la vida de la humanidad con la de un hombre y ver reproducida en ella las edades que jalonan el paso de la infancia a la madurez. Se tenía la impresión de haber ingresado en la edad de la razón, en esa plenitud en la que el hombre abandona la costumbre de tomar sus sueños por realidades e inaugura su dominio intelectual sobre los hechos.

El curso de la historia no tiene la figura de un silogismo, no termina como si fuera una conclusión extraída de premisas indiscutibles. Conviene recordar esta observación de buen sentido cuando se estudia una época determinada y se advierte en ella el predominio de cierta mentalidad. Se corre el riesgo de creer que durante ese tiempo todo el mundo pensaba de la misma manera y esto nunca ha sido cierto, especialmente en un tiempo que, como el iluminista, los grupos afectados por la ilustración eran una minoría, muy significativa y ruidosa, pero poco abundante.

Lo económico adquiría proporciones dominantes, pero todavía no había llegado al pueblo y entre las clases dirigentes, existían modos de valorar la realidad que dependían ya de formas nobles de vivir y de sentir, o de una mentalidad todavía cristiana. Muchos hombres significativos de la época volvían sus miradas a un pasado que suponían lleno de encantos desaparecidos. No olvidemos que la «Ilustración» puso de moda al *buen salvaje* y a un «estado de naturaleza» que la pluma de Juan Jacobo adornó con todos los colores del paraíso.

En su relación con la Edad Media, el «Iluminismo» fue una acentuada continuación del «Renacimiento» y salvo quizás en algunos oscuros precursores del romanticismo, cualquier vituperio estaba justificado cuando se trataba de fustigar la ignorancia de los monjes, la abusiva tutoría de la Iglesia o el contrato inicuo de los señores feudales contra la libertad de los pueblos.

El cuño económico de la idea de progreso se impone con facilidad cuando examinamos sus características. La noción típicamente burguesa nace con el espíritu capitalista y sigue su desarrollo al ritmo creciente de las fuerzas financieras que tienden su dominio sobre el antiguo régimen. El contraste, marcado a fuego, de todo cuanto se opone a su triunfo, es una muestra clara del ingenio de sus ideólogos. Las barreras religiosas, morales y políticas que imponían sus preceptos al crecimiento de la economía de lucro, fueron acusadas de oponerse al avance del progreso y de estancar la vida social en la inmovilidad de un cuadro dogmático. Bajo el oprobio de estos denuestos caen las obligaciones, las regalías y los gravámenes que la sociedad imponía a las propiedades y maniataba así su libertad absoluta. Caen también aquellas dignidades y honores con que se marcaba el comportamiento de los nobles y los notables y los hacían servir al bien común por encima de sus intereses privados.

Una gama variadísima de derechos, inventados por el genio social del viejo catolicismo, fueron abandonados por obsoletos y los detentores del dinero vieron crecer sus fuerzas a expensas de las solidaridades intermedias que caían volteadas por la crítica. Estamentos, familias, corporaciones, abandonaban sus componentes bajo la presión del individualismo y con el crecimiento de la noción providencial del Estado, se ensanchaba el auge de los especuladores, los banqueros y los agiotistas.

A la desigualdad sin deberes, a la propiedad sin obligaciones, a la potestad sin nobleza, a la paternidad sin autoridad las iba suplantando un poder sin restricciones, absoluto y omnímodo, litigante y minucioso que sería, de a ratos, el instrumento de las finanzas cuando no el de la subversión pagada por esas mismas finanzas para lograr objetivos determinados.

Pero no nos apuremos; todo se andará, como dicen los españoles. El siglo XVIII enderezó su proa hacia la estatolatría y si no en-

tió íntegramente en ella se debió a la persistencia de algunas instituciones que habían quedado como para impedir la aceleración excesiva del tiempo histórico. Estas instituciones fueron las enemigas naturales del progreso según el espíritu de la revolución.

La Tradición, enemiga del progreso

En su sentido estricto la palabra *Tradición* se refiere a las verdades reveladas por Dios y que han sido conservadas por la Iglesia Católica a lo largo de su historia. En tanto guardiana del misterio manifiesto en la persona de Cristo, la Iglesia fue la autoridad espiritual más alta del Antiguo Régimen y su oposición al progreso nacía del carácter paradigmático y sobrenatural de su sabiduría y de las exigencias impuestas a la santificación de sus fieles. Por el primero, ponía un límite a las pretensiones de un conocimiento que quería prescindir de la revelación divina y, por el segundo, se erigía en custodia de un sistema de valores que ponía por encima de cualquier otro bien la posibilidad de salvar el alma.

Una ciencia de origen divino, necesariamente y por lógica gravitación de su procedencia, se colocaba por encima de cualquier otro conocimiento humano y se sentía también, divinamente autorizada, a regular la conducta del hombre tanto en su fuero íntimo como en su comportamiento social y político.

Frenar la curiosidad de la inteligencia en los justos límites en que la relación con la verdad puede extraviarse es, indudablemente una presión que la soberbia científica no podía soportar. Limitar el poder político para que éste se detenga en los confines del alma y deje a la Iglesia la responsabilidad de dirigir las potencias espirituales era algo que los príncipes protestantes habían superado, pero que los católicos todavía respetaban y fue menester una cruenta revolución para que el Estado surgido de ella adquiriera proyecciones eclesiásticas sobre el cuerpo social. Detener la avidez de las riquezas en los umbrales de una sana economía y convertir el arte en una oración al Ser Absoluto, eran prerrogativas del espíritu de santidad que animaba la vida de la Iglesia y que el mundo moderno trató de

aniquilar aduciendo que se trataba de privilegios estamentales destinados a desaparecer para dar nacimiento a un reino de iguales.

Lutero y Calvino fueron los arietes más poderosos lanzados contra la institución de la Iglesia. Probablemente ambos creyeron, acaso de buena fe, que el cristianismo en su sentido más puro, era una cuestión que debía resolverse en el fuero de la conciencia personal y que sacándolo del quicio de la Iglesia Católica, le devolvían para siempre su prístina pureza. Este individualismo religioso encontró en su camino el individualismo económico del burgués. La historia moderna, en la profundidad de su espíritu, narra las peripecias de este encuentro con sus enlaces, sus separaciones, sus francos connubios y sus tristes decepciones.

El siglo de las luces superó, en gran parte, la época de la crítica hecha a la religión desde un punto de mira todavía teológico. Con los ataques de Bayle, Fontenelle, Voltaire y Diderot nos encontramos en el terreno de una guerra emprendida en nombre de la razón y de la ciencia contra el oscurantismo y la ignorancia. La espiritualidad burguesa se cerraba ante el misterio y limitaba el campo de su saber a las cosas que podían servir para una cómoda instalación del hombre en la tierra.

No se reprochaba al sacerdote una errónea interpretación del Evangelio o un uso abusivo de su poder sacerdotal. No se trataba ya de desenmascararlo en el discutido terreno de la autenticidad cristiana. Se atacaba directamente las fuentes mismas del cristianismo y se ponía en tela de juicio el valor total de la tradición revelada en sus veneros esenciales: la Iglesia y las Sagradas Escrituras.

El primero en iniciar en Francia esta obra de destrucción sistemática fue Pierre Bayle y aunque su importancia en el terreno de la crítica histórica no alcanzó un alto nivel científico, su ingenio, su facilidad, su audacia y la chispeante claridad de su estilo le permitieron una rápida difusión y en especial el acceso a la clase lectora del país galo, a la que le gustaba leer irreverencias cuando estaban sazonadas con ingenio.

Nacido en el seno de una familia protestante, tuvo una conversión al catolicismo cuando no había llegado a la edad de los cambios definitivos. Estudió un tiempo con los jesuitas y aprendió con

ellos la técnica de las rigurosas discusiones escolásticas. Acaso el abuso de tales discusiones le hizo perder la fe en sus nuevos patrones y retornó al protestantismo, donde se detuvo el tiempo suficiente para comprender que no le quedaba ninguna especie de fe, ni objetiva, ni subjetiva, pero sí un deseo incontenible de mandarlas todas juntas al canasto de los papeles rotos.

> «En esa época sabía discutir muy bien, —le confiesa a Basnage— salía de una escuela donde se me enseñó la chicanería escolástica y puedo decir sin vanidad, que aprendí a usarla con bastante éxito».

Tenía la alegre vitalidad de los hombres del sur de Francia y una forma muy fácil de presentar los asuntos mas serios. En 1682 se sintió llamado a combatir en todos los terrenos los malos efectos de la «superstición religiosa» en la fantasía de los hombres. Después de haber enseñado un tiempo en la Academia de Sedán, halló su tranquilidad y su paz en la segura ciudad de Rotterdam, en donde la falta de prejuicios religiosos le hizo la vida más fácil y llevadera que en cualquier otro lugar de la vieja Europa. La sombra de Erasmo parecía defenderlo contra las agresiones del fanatismo y le permitía respirar a sus anchas en un clima de amable escepticismo.

Pontífice sin curia de una religión sin dogmas, Bayle comenzó su carrera proselitista desparramando escritos por todas las capitales de Occidente.

Era un periodista nato y como correspondía a todos los espíritus libres de la época, su información de la situación política era tan vasta como minuciosa y unilateral, porque no escuchaba más que la campana de las nuevas ideas cuyas ondas sonoras conmovían las potestades tradicionales.

Su condición de escritor y pensador estaba dominada por su espíritu crítico. No dejó asunto sin pasarlo por la criba de un examen implacable y tanto sus cartas como sus libros rebosan de un placentero juego de masacre contra todo cuanto se había escrito en materia de historia sobre la antigüedad y la Edad Media.

Esta actitud le valió numerosas adhesiones pero le impidió salir de Rotterdam por temor a encontrarse frente a un tribunal con

orden y autoridad como para juzgarlo por hereje redomado. No tenía ánimo para aceptar ninguna doctrina por heterodoxa que fuera. El mismo ateísmo le parecía una exageración de mal gusto y no lograba entender los motivos que impulsaban a ciertos hombres a negar la existencia de Dios. Un ateo que se cree obligado a difundir su ateísmo contra la creencia en un Ser Supremo le parecía un fanático de la peor especie. Acusado por Junen de «sociniano», se defendió en un largo comentario que descubría su propia posición frente a la religión revelada.

«No quiera Dios que yo desee extender, como hacen los socinianos, la jurisdicción de la luz natural y de los principios metafísicas sobre todas las verdades de la Escritura, porque pretenden que todo sentido dado a la Biblia que no está conforme con la luz de esos principios debe rechazarse y, en virtud de esta máxima, se niegan a creer en la Trinidad o en la Encarnación. No es esto lo que pretendo. Sé que hay axiomas contra los cuales las palabras mejor expresadas de la Escritura no podrían hacer nada, como ése de que el todo es mayor que la parte o ese otro que, si de dos cosas iguales se extraen dos porciones iguales, los restos son iguales; o que es imposible que dos juicios contradictorios sean verdaderos al mismo tiempo; o que la esencia de una substancia subsiste realmente después de la destrucción de esa substancia. Aunque se mostrara cien veces en la Escritura lo contrario de estas proposiciones; aunque se hicieran mil milagros más de los hechos por Moisés y los Apóstoles para establecer una doctrina opuesta a estas máximas de sentido común, el hombre, hecho como está, no creería nada y más bien se convencería de que la Escritura habla por metáforas y por contra verdades, o que tales milagros vendrían del demonio...»

«...repito una vez más, quiera Dios que yo desee extender esos principios como lo hacen los socinianos, pero si puede haber algunas limitaciones con respecto a ciertas verdades especulativas, no pienso que deba haber ninguna con respecto a los principios y prácticas generales que se refieren a las costumbres. Quiero decir que sin excepción, deben someterse todas las leyes morales a esta idea natural de equidad que tanto como la luz metafísica ilumina a todo hombre que viene a este mundo...»

«...Se debe llegar necesariamente a esto, que todo dogma particular, ya se lo diga contenido en la Escritura o se lo proponga de otra manera, es

falso cuando es rechazado por las nociones claras y distintas de la luz natural, especialmente en todo cuanto respecta a la moral».[11]

Hemos citado con alguna amplitud porque el fragmento pone de manifiesto características de la manera habitual que tenía Bayle en su crítica contra la religión. No hace negaciones rotundas y apela más bien a un avieso rodeo para deslizar, bajo la apariencia del buen sentido, la idea de que la religión no lo toma en cuenta o lo contraría directamente en muchas de sus afirmaciones.

En el año 1690 se le ocurrió confeccionar un diccionario crítico que bajo la apariencia de una suerte de «Lexicón» amplio y detallado, le permitiera decir todo lo que pensaba acerca de cualquier cosa. Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*, rinde un homenaje al historiador que supo destruir tantas falsas leyendas y enseñó a observar los hechos sin los anteojos deformadores de la fantasía religiosa. Desgraciadamente —añade el ilustre historiador de la filosofía— su gusto por combatir era superior a su amor por la verdad y el espíritu crítico se imponía a la severidad del historiador. Nos falta de él un libro de historia donde hubiese aplicado con rigor sus principios metódicos. Por lo demás, muchas de las leyendas que desvirtuó no eran tan falsas como él suponía, ni los hombres de la antigüedad o de la Edad Media tan imbéciles como requerían sus prejuicios progresistas.

Unos pasos más en el interior del siglo XVIII encontramos una cohorte de pensadores que abundan en esta lucha denodada contra la superstición, que si bien se encarna en la Iglesia Católica, conviene atacarla en aquellas demasías que impone el culto de los ídolos. Nadie mejor pertrechado que Helvecio (1715-1771) para ilustrar el sesgo de este ataque contra la tradición.

En su famoso «Systéme de la Nature» aboga con elocuencia en favor de la causa filosófica y trata de extirpar «los fantasmas y los monstruos que hace tantos siglos exigen un tributo cruel de mortales espantos». Porque la desdicha de los hombres viene del temor

11- HAZARD, P.: *La Crise de la conscience européenne*, Boovin, Paris, 1935, cit.

a esos ídolos que hacen temblar y cierran la inteligencia a la luz de las ciencias. Un retorno a las fuentes naturales conducirá, inevitablemente, a una recuperación de la libertad que el Minotauro de las idolatrías nos hace perder con sus pavores sobrenaturales:

> «Sed justos, sed buenos y virtuosos... en una palabra sed hombres; sed un hombre sensible y razonable, un esposo fiel, un padre tierno, un maestro equitativo, un celoso ciudadano; trabajad para servir a vuestro país con tus fuerzas, tus talentos, tus industrias, tus virtudes. De este modo no temeréis la muerte, porque una vida que esté marcada a cada momento por la paz de tu alma y la afección de los que te rodean, te conducirá apaciblemente al fin de tus días. Sobrevivirás en la memoria de tus amigos».

No sé qué diría Don Miguel de Unamuno de esta pálida sobrevivencia en el recuerdo de algunos agradecidos, pero indudablemente no contaría con su aplauso vital, que esperaba algo más fuerte y personal.

Como nos ocuparemos de Voltaire, Diderot y Rousseau en sendos apartados, conviene decir dos palabras sobre el Barón d'Holbach (1723-1789) que llevó su crítica contra la superstición hasta las últimas consecuencias de un materialismo que el mismo Marx encontraría un poco grosero. Su «Christianisme dévoilé» publicado casi contemporáneamente a la *Enciclopedia* tiene la pretensión de acentuar algunas reflexiones de Diderot. Su decidido ateísmo enojó mucho a Juan Jacobo que nunca dejó de creer en Dios y que tenía de la naturaleza una idea más bucólica que brutal. Voltaire tampoco lo aprobó y como se notaba en su estilo el enorme trabajo que le costaba escribir y hacer gala de ingenioso, dijo refiriéndose a sus «bromas laboriosas» y a sus pesados razonamientos «que era el ateísmo puesto al alcance de las mucamas y los peluqueros».

Estaba bien combatir a la Iglesia, pero había que hacerlo con mejor estilo y cuidándose especialmente del ridículo, arma que cuando cae sobre el que critica, favorece la causa que se combate.

OTRO ENEMIGO DEL PROGRESO: LA MONARQUÍA HEREDITARIA

Es verdad histórica que la monarquía absoluta, cuya figura más representativa fue en el siglo XVII y comienzos del XVIII Luis XIV, creció y aumentó su poder sostenido por la burguesía y a expensas de los poderes regionales constituidos por la antigua nobleza feudal. También es cierto que en su desarrollo alimentó las fuentes de la riqueza nacional y muchos financieros vieron crecer sus fortunas al compás de las guerras, el comercio ultramarino y las conquistas territoriales que toda gran empresa política supone. Pero al mismo tiempo y en tanto el desarrollo del reino exigía un presupuesto en relación con su poderío, los poseedores del dinero veían disminuir sus entradas en beneficio de una grandeza y un prestigio nacional que suponía más gastos que ganancias.

En pocas palabras: los intereses políticos del monarca no siempre coincidían con el de sus financieros y, para estos últimos, estaba el riesgo supletorio de que un día cualquiera el monarca podía desconocer sus legítimos derechos y pedirles cuentas de sus ganancias ofreciéndoles un gracioso hospedaje en la Bastilla o en alguna otra prisión del Estado hecha especialmente para esos casos. El recuerdo de Fouquet no se había borrado de las memorias y pendía, como la espada de Damocles, sobre las empolvadas pelucas de estos súbditos algo inquietantes.

Los amigos de las Luces quieren que las causas de la revolución burguesa sean otras, más nobles y desinteresadas. Hablan de la mayoría de edad de los pueblos, del avance de las luces, del crecimiento demográfico y de la inevitable expresión de las ideas democráticas. En verdad todas estas consignas brotaron como hongos durante ese tiempo y junto con el mejor aprovechamiento de los recursos económicos y los nuevos criterios comerciales, configuran una atmósfera espiritual que se extiende a toda la burguesía culta de ese momento y a gran parte de la nobleza.

El estallido revolucionario fue preparado por el concurso evidente de estos pretextos, pero ninguno de ellos hubiera podido actuar por sí solo sin la influencia efectiva del dinero que unió los esfuerzos, sufragó los libelos, los libros y las obras de teatro, pagó a los agitadores y mantuvo en vilo el espíritu de protesta intervi-

niendo aquí y allá, para crear, mediante maniobras económicas, las condiciones de miseria que servían para atizar el fuego.

Señalamos en su oportunidad que la mayor parte de los cambios históricos provocados a lo largo del siglo XVIII y que pueden considerarse revolucionarios, tienen por causa dos fuertes potencias espirituales: la *libido dominandi* encarnada vivamente en el desarrollo del aparato estatal y los nuevos criterios económicos, que transformaron todas las actividades de la cultura bajo la presión de su economicismo.

Si se piensa con rigor, ambos fenómenos son concomitantes y sinérgicos: el desarrollo económico necesita el crecimiento del aparato estatal y éste se apoya, cada vez más, en el poder de las finanzas. No obstante esta aparente sincronía encierra una íntima contradicción que tiende, necesariamente, a resolverse en favor de las finanzas, porque, mientras el aparato estatal esté en las manos de un monarca independiente de los altos intereses económicos, éstos pueden ser obligados a presentar sus libros de cuentas.

La razón secreta de esta contradicción reside en el hecho de que ninguna de estas potencias puede recabar para sí el poder absoluto, si no reclama, al mismo tiempo una potestad de linaje religioso. El monarca puede hacerlo y en ese caso se trataría de una monarquía de derecho divino, tal como la que podía alegar Catalina de Rusia o Federico II. Las finanzas no pueden recurrir a este tipo de pretexto y se les impone la necesidad de crear un gobierno subrepticio que dependiendo directamente de ellas, inrectamente alegue una dependencia de esa incontrolable voluntad general que había inventado Juan Jacobo Rousseau y que podía reemplazar la voluntad divina con algunas ventajas aleatorias para quienes pagan su promoción.

Las dos actitudes están sostenidas por el predominio de criterios unilaterales y exclusivos con tendencias a convertirse en único norte del destino humano. Ni el poder político, ni el poder económico pueden convertirse en fines últimos de la existencia sin recabar las prerrogativas de una falsa religión. Por esa razón al polarizar las energías espirituales del hombre dejan de moverse en el cuadro sinérgico de la armonía impuesta por la fe verdadera y tienden a romper los quicios de las normas tradicionales en la hipertrofia de sus propios crecimientos.

En una civilización todavía transitada por motivaciones religiosas católicas, el influjo determinante de una de estas preferencias valorativas tenía en su contra algunas de las influencias espirituales del Antiguo Régimen y esto impedía, tanto al poder político como a los poderes económicos, salirse de un cierto marco de normalidad.

Testigos de las dimensiones alcanzadas por el Estado en algunas naciones o por el poder del dinero en otras, podemos advertir sus conatos en la monarquía absoluta y en la primera explosión industrial del siglo XVIII, pero los hombres que vivían en ese preciso momento histórico no las veían como síntomas de futuros peligros, sino más bien como algo que debía contarse a favor de las alegres perspectivas del progreso.

Por ahora nos toca examinar la actitud del progresismo frente al fenómeno de la monarquía hereditaria, que no era un poder químicamente puro, porque guardaba, en razón de su regulado equilibrio frente a la tradición y al orden moral cristiano, una posición de respeto y reconocimiento. Era, para decirlo con palabras que solía usar Maurrás, un poder que componía con otros poderes intermedios y sin tratar de fagocitarlos, los alentaba en lo que tenían de más auténtico y social.

Fuerza animada por el espíritu de la vieja caballería, conservaba una serie de usos e instituciones inmunes a la influencia del dinero y que por esa misma razón mantenía, en la sociedad europea, muchos prestigios que no debían su situación a los azares del comercio y las especulaciones financieras. El carácter hereditario y familiar de la institución regia la substraía al soborno electoral y la convertía en la mejor garantía para proteger a las comunidades orgánicas que le prestaban apoyo y recibían de ella un positivo influjo vital.

El sentido de continuidad política fundado en la sangre, escapaba al cerco de las intrigas partidarias y de las presiones que podían ejercer las finanzas en pro de algún candidato eventual. El heredero al trono no necesitaba publicidad para llegar al poder y por lo tanto no estaba atado ni a quienes sufragaban la propaganda, ni a las expectativas de las grandes promesas plebiscitarias.

Los financieros que pagaron los gastos de la revolución, se hicieron muy duchos, durante los años que duró el asedio a la mo-

narquía, en suscitar caudillos populares, capaces de defender sus intereses y mantener la adhesión de las masas, tan necesarias para crear situaciones de violencia. No siempre la docilidad de los agitadores respondió fielmente a la voluntad de sus amos, y los hubo que, convencidos más allá de toda prudencia de sus lucubraciones ideológicas, o tal vez con la ambición de jugar la gran partida por su cuenta, trataron de prescindir de quienes los habían lanzado a la arena política sacándolos de sus anonimatos mezquinos. Napoleón fue un caso aleccionador que las logias registraron con gran cuidado. Poco faltó para que este antiguo jacobino, usado por los beneficiarios de la revolución para que impusiera orden en las calles, implantara en Europa un régimen imperial que tenía la pretensión de resucitar, si no el Sacro Romano Imperio Germánico de Occidente, ese que creyó posible Luis XIV cuando, en sus últimos años, trató de unir sus fuerzas a las de la Casa de los Austrias.

Un poder que escapara totalmente al control de las logias financieras era excesivo, y tanto los grandes banqueros como los comerciantes no estaban dispuestos a apoyarlo a no ser que un régimen parlamentario bicameral pusiera en sus manos el gobierno efectivo de la nación. El precedente inglés jugaba un papel de primera importancia en ese tiempo en que las finanzas tenían todavía nombre y apellido y los financieros aspiraban a gozar de sus dominios en el decoro prestigiado por una monarquía de relumbrón.

A través de las sociedades internacionales de obediencia masónica y de los numerosos «clubes» de opinión, se comenzó la faena de zapar los fundamentos de la monarquía, mediante la promoción de ideas en las que el concepto de progreso y otras consignas revolucionarias de la misma estirpe cumplían su papel destructivo.

El progreso, convertido en una suerte de entidad mítica, exigía la desaparición de los últimos reyes absolutos y con ellos el sistema de familias, baluarte de una concepción orgánica y plural del cuerpo político.

La nobleza

El concepto de nobleza implica la existencia de principios axiológicos que conviene examinar con cierto rigor antes de estudiar su papel en el seno de una sociedad civil. En primer lugar hay un fundamento biológico que supone también una disposición valorativa: noble es aquél que tiene un talante físico y moral apto para el combate. Pero esto es apenas un punto de partida y sin la existencia de un orden social capaz de acoger estas excelencias en un cuadro marcado por la idea de servicio y la lealtad personal, no excede el nivel que puede darse en una horda guerrera.

La disposición noble supone también el ejercicio de ciertas virtudes de lujo que hay que cultivar para merecer el honor de ciertas prerrogativas. Cuando del privilegio que acompaña el hecho de ser noble se quitan las obligaciones que implica, la nobleza ha perdido su sentido timocrático y todo el valor de su prestigio. Los nobles forman los cuadros de un ejército que, de esta manera, queda ligado al régimen de familias y a la solidaridad del Rey con respecto a los más antiguos apellidos de la nación. Estos hombres mantienen con su jefe una relación libre, porque si bien comprometen con él su hacienda y su vida, el honor de la estirpe queda incólume y un oficial que se degrada por una razón mercenaria, pierde entre sus pares el prestigio de su dignidad.

La formación del noble exige la existencia de un clima familiar donde se cultiven las virtudes del coraje, el honor, el comando y esa soberbia vital que hace a la presentación, a la actitud, a la arrogancia, y a los modales propiamente nobles. Sin esa atmósfera vivida en el seno de un prestigio nobiliario, no hay auténtica nobleza. Esta no puede ser nunca el resultado de una improvisación o de un decreto. Es fruto de una larga decantación favorecida por una serie de deberes destinados a fomentar los hábitos que exige la vida militar.

El noble es un soldado pero lleva al mundo de las armas un apellido con raíces en la historia de un pueblo y, en ese preciso sentido representa una solidaridad social que no se puede exigir del mercenario. Por esa razón su obediencia está condicionada, en primer lugar, por el honor de la familia a la que debe rendir cuentas

de su conducta frente al enemigo, pero también en el plano de su subordinación a los jefes que nunca puede ser servil y deshonrosa.

Cuando se vive, como vivimos nosotros, en el seno de una sociedad transida de racionalismo economicista, resulta difícil comprender las motivaciones profundas y casi instintivas que llevan a una sociedad a favorecer el cultivo de una minoría noble. Sin lugar a dudas las comunidades tradicionales se mueven en el ámbito de intereses orgánicos y no solamente económicos como los nuestros, por eso se tiende a rodear el poder con todos los recaudos de una educación que contemple aspectos biológicos, sociales y religiosos que para nosotros han desaparecido o entran solamente a título de elementos útiles para un propósito determinado.

La publicidad revolucionaria ha hecho del privilegio nobiliario un puro usufructo de un beneficio inmerecido. Somos incapaces de apreciar las cualidades que el antiguo régimen cultivaba para evitar los abusos del nudo poder. Juan Jacobo Rousseau, pese a la crispada susceptibilidad con que enfrentó los favores recibidos de las mejores familias de Francia, siempre fue tratado por los nobles con cuidadosa delicadeza y salvo en los casos en que se hizo acreedor a un merecido reproche, se lo ayudó sin esperar de él nada que afectara su dignidad de escritor. Los privilegios, como las pompas religiosas que acompañaban la coronación de un monarca, imponían obligaciones, señalaban límites, establecían requisitos, determinaban delicadezas.

Cuando los dirigentes de un pueblo nazcan del comercio electoral, del tráfico económico, de la publicidad ruidosa y desvergonzada, se verá cuánta razón tenía Daniel Halévy cuando en sus ensayos de historia contemporánea, afirmaba que Francia estaba gobernada por un grupo de financieros que manejaban, desde sus escritorios, a una banda de intelectuales reclutados en la hoz de las universidades.

Lo había anticipado Burke en sus «Reflexiones sobre la Revolución Francesa» cuando denunciaba que la nueva constitución pondría a Francia en las manos

> «de los agitadores, de las sociedades mercantiles, de los directores de cooperativas urbanas, fidei comisarios, agentes de negocios, especula-

dores y aventureros. Esa innoble oligarquía nacida de la destrucción de la corona, la Iglesia, la nobleza y el pueblo».

Concluía su párrafo con una frase que requiere, para ser comprendida en toda su belleza, la voz y la prestancia de ese gran orador que fue Burke:

> «Here end all the deceitful dreams and visions of the equality and rights of man. In the Serbornian bog of this base oligarchy, they are all absorbed sunk and lost for ever». [12]

Sería una ingenuidad absoluta pensar que un título de nobleza inmunizaba contra el soborno y menos todavía en un tiempo en que los títulos se compraban como cualquier otra mercancía, pero tampoco es cuerdo desdeñar el valor de la designación honorífica cuando está sostenida por el respeto general, la educación y las costumbres.

Cuando se examinan con sentido crítico los cargos hechos por la revolución contra los estamentos nobles, se advierte que la mayor parte de ellos, no solamente resultan injustificados, sino que además parecen alentados por el deseo de destruir cualquier excelencia que supere el nivel de las desigualdades impuestas por la posesión del dinero. Dos aspectos, en apariencia contrarios, llaman la atención del observador: la adulación sin tapujos a las inclinaciones individualistas de la burguesía y el deseo de los nuevos aspirantes a dirigir la sociedad en posiciones de comando que no exijan la incomodidad de tener que pagar tal privilegio con obligaciones onerosas.

No se puede descuidar tampoco otro aspecto del problema que no ha sido examinado con la pulcritud que exige. La nobleza estaba íntimamente contagiada por el espíritu de lucro de la burguesía. Los nuevos criterios económicos se imponían como conclusiones indis-

---

12- «Aquí finalizan todos los sueños engañosos y visiones de la igualdad y los derechos del hombre. En el pantano de esta oligarquía, todos son absorbidos, hundidos y perdidos para siempre».

cutibles y muchos de los llamados privilegios feudales, eran verdaderas hipotecas que pesaban sobre las propiedades e impedían una explotación beneficiosa. Renunciar a ellos no fue una violencia para el estamento nobiliario y lo hizo con todos los aspavientos que la época imponía en una memorable sesión de la Asamblea Nacional.

El pueblo

En las sociedades tradicionales no se da entre los cuerpos privilegiados y el pueblo una separación tan tajante como la que se dio entre la burguesía y el proletariado luego de las revoluciones del siglo XVIII. Los principios religiosos a que adherían unos y otros eran los mismos. Las verdades transmitidas por el párroco de la aldea en sus homilías dominicales a sus rudos feligreses son substancialmente las mismas que enseñan en sus tratados o en sus sumas los grandes teólogos de la Iglesia. La moral que, mal o bien, viven los grandes señores es la misma que tiene vigencia en el hombre común. El arte que se exhibe en las grandes catedrales o en las simples iglesias de campaña, cualesquiera fueran las diferencias en su presentación externa, están inspiradas en las mismas fuentes de sabiduría sagrada.

Hay en la cultura cristiana tradicional diferentes niveles de penetración y profundidad en la comprensión de los dogmas y los misterios de la fe, pero éstos son exactamente los mismos expuestos en simples manuales para catecúmenos o en los sabios tratados para perfección de los teólogos.

Lo que llama más la atención de aquellos que estudian la vida urbana en el Antiguo Régimen: no había barrios de pobres y barrios de ricos y, en muchas oportunidades una casa de varios pisos, albergaba en la planta baja a un señor, en los pisos medios a simples burgueses y en los pisos más altos a menestrales y personal de servicio.

La idea de una formación espiritual para aristócratas de la inteligencia entra con el Renacimiento y se expande en el período de las Luces y con ella la noción de que hay un arte, fabricado especialmente para una minoría de exquisitos y otro para la diversión del pueblo común.

Cuando la inteligencia se aparta de la fe tradicional, se aparta al mismo tiempo de las creencias comunes, de los hábitos seculares, de los usos probados en el curso de los siglos. Los déspotas ilustrados y las nuevas repúblicas mandarán sus maestros a las aldeas para transmitir, junto con el silabario, los principios del progreso y luchar contra la influencia del párroco y todo lo que dejó el cristianismo como trasfondo de auténtica sabiduría.

La nueva consigna es educar al soberano y convertir a la gente del pueblo en pequeños burgueses libre pensadores. Es decir independientes de la disciplina dominical que los ataba a la misa y a los diez mandamientos. Muy cerca de las Iglesias los tratantes de vinos ponen sus tabernas y mientras los hombres discuten política entre uno y otro trago, las mujeres escuchan el sermón dominical cargados con los reproches de un sacerdote superado por las ideas en boga.

El asedio a las clases populares para destruir los fundamentos del cristianismo conoce durante la «Ilustración» dos modelos: el propiamente revolucionario que hemos expuesto en nuestro suscinto resumen y que será ejecutado por las sucesivas repúblicas francesas, y otro, paternalista y aristocrático, que cree bueno mantener entre los humildes los fundamentos de una superstición que los contiene en el temor a las penas infernales. Napoleón hizo una síntesis de ambos modelos y mientras dejaba la enseñanza primaria en manos de los curas, ponía la universitaria en las de las logias liberales y masónicas.

El nuevo credo que reemplaza al antiguo, adolece de una sutil ambigüedad: mientras los encargados de enseñarlo y transmitirlo a las clases populares creen en él, los que manejan el proceso, ponen el dinero y pagan la publicidad lo admiten solamente por su valor pragmático, por el uso práctico que hacen de él pero, indudablemente creen en la soberanía popular como podía creer el mismo Burke.

La destrucción del saber tradicional y la imposibilidad, por falte de medios intelectuales adecuados de acceder a los fundamentos científicos y filosóficos de las ideologías, sembrará el desarraigo, la inquietud y la desesperación, sin crear en su lugar nada que reemplace a la antigua fe. Socavadas las bases religiosas de la vida

moral, de las costumbres ancestrales, de la obediencia y de la vida interior, desaparecen los fundamentos del orden social. Lo que queda ya no es un pueblo en el sentido propio del término, sino un conjunto de individuos sostenidos en sus faenas por los intereses individuales, por las presiones relacionadas con esos mismos intereses o por las consignas revolucionarias que pueden congregar superficialmente gracias a la envidia o al odio común despertado y sostenido por una propaganda adecuada.

Esta masa, para decirlo con el término correspondiente a la nueva realidad social, carece de organicidad en su comportamiento; no está unida por el espíritu de la fe común; sólo puede estarlo por los lazos coactivos de las organizaciones sindicales o estatales.

Lo vio con claridad don Juan Donoso Cortés en su famosa parábola de los dos termómetros: la caída del termómetro religioso provoca necesariamente el aumento de la presión policial. Cuando se ha quebrantado el orden interior sostenido por la autoridad de Dios presente en la intimidad del sujeto, sólo queda el temor al vigilante pero, se puede decir, como los viejos romanos «¿Quién cuida al que me custodia?»

La vida popular es anémica espiritualmente y el vacío dejado por las creencias se llena con el humo de las falsas expectativas desatadas por las utopías revolucionarias. Donde hubo iglesias habrá tabernas o alguna agencia turística para enseñar a los viajeros los tesoros producidos por el genio de la raza. Donde hubo bailes, música y fiestas populares, habrá folkloristas profesionales, fabricadores de cacofonías, payasos mercenarios para combatir el tedio que brota, inevitablemente, de una vida sin contenido espiritual.

En una sociedad donde el individualismo crece a expensas de todas las comunidades intermedias nacidas en la convivencia histórica de un pueblo, solamente los más ricos pueden enfrentar con algún éxito la orfandad de cuadros defensivos. A los pobres les queda la esperanza del «boom» si están dotados para ello o tienen la suerte de alguna inesperada lotería. Los otros pueden ser la carne de cañón necesaria en los partidos que explotan el filón de los rencores y los fracasos.

No se precisa ser un filósofo profesional para comprender que la idea de progreso requiere, para ser aceptada en toda su plenitud

optimista, una situación económica que permita al creyente disfrutar de algunas de sus ventajas más inmediatas. Es una idea que hace cuerpo con la revolución y si bien forma parte de la sociedad de consumo en el sistema capitalista, se calienta prospectivamente en el fuego ilusorio de las promesas socialistas que dejan entrever un acceso fácil al paraíso técnico.

Los «Ilustrados» del siglo XVIII no creían en las masas y desconfiaban del pueblo todavía bajo la influencia del cura. Suponían, con justa razón, que allí se incubaban todos los defectos de la superstición católica. Tenían su confianza puesta en la eficacia de «Las Luces», pero comprendían que sólo desde el gobierno y en forma despótica se podían imponer sus saludables efectos.

Voltaire, uno de los portavoces mejor escuchados del Iluminismo, consideraba necesario mantener al pueblo bajo el encanto de las viejas creencias. Temía por sí y por sus bienes el día en que los pobres dejaran de creer en el infierno. La divulgación de las luces no le resultaba muy convincente y le parecía que educar al soberano en la perspectiva descubierta por las ciencias positivas, era una operación inútil y costosa. Napoleón, como ya vimos, fue de la misma opinión y cuando devolvió a los obispos el monopolio en la vigilancia de las braguetas francesas, lo hizo movido por un pensamiento muy parecido al de Voltaire: no convenía sacar al hombre común del quicio cristiano. En general la «Ilustración» confiaba en hacer del hombre de pueblo un pequeño burgués. Era su deseo implícito y si bien comprendía las dificultades económicas que planteaba la imposición de ese modelo, luchaba por su realización espiritual. El burgués es el hombre desligado de toda solidaridad estamental y aferrado únicamente a sus intereses individuales. Aburguesar al pueblo es destruirlo como tal, inculcándole el virus individualista de la burguesía sin la compensación de la fortuna. Así nacieron las masas que alimentarán las protestas sociales del siglo XIX y se convertirán, cuando hayan desaparecido los notables, en la única realidad, llamémosla social, del siglo XX.

La idea del progreso, lo hemos dicho, nace con la prioridad espiritual de los criterios económicos y se desarrolla al ritmo de los adelantos técnicos que permiten al hombre un dominio, cada día más perfecto, de las realidades físicas del mundo.

Por todas estas razones depende, en su raíz más honda, de una visión del universo que permita y sustente la existencia de ese único propósito: hacer del mundo la casa del hombre, su única casa.

Newton había descubierto la ley que aplicada a la mecánica celeste, daba cuenta y razón de sus movimientos como si el cosmos fuera, efectivamente, un artilugio mecánico. Teóricamente un artefacto puede perfeccionarse indefinidamente y hasta hace relativamente poco tiempo la gente creía en los saludables beneficios de la competencia en la construcción de automotores cada vez más veloces. Desgraciadamente este tipo de optimismo tropieza con un límite natural que aparece de repente en medio de la euforia creadora y pone término al desarrollo de determinada técnica.

La idea moderna del progreso tropieza en su carrera triunfal con las condiciones orgánicas del mundo, sea aquella que inspira a los ecólogos o la que se apoya simplemente en el buen sentido del hombre. Limitándonos a lo que se podía observar en el siglo XVIII, se vio aparecer junto a los cultores del progresismo, influidos por el auge de la producción industrial, una filosofía económica nacida en el seno de la pequeña burguesía campesina, que auspiciaba un retorno idílico a un tipo de producción regulada por las necesidades y sabiamente contenida en los límites de la naturaleza. Juan Jacobo, que por muchos aspectos de su personalidad puede figurar entre los progresistas, era reaccionario consecuente en cuanto su corazón entraba en trancos bucólicos y soñaba con su viejo jardín «des Charmettes» o de «l'Ermitage».

Marx, que cuando hablaba de revoluciones sabía muy bien de qué se trataba, ha colocado a la burguesía en el centro del interés político como el estamento revolucionario por antonomasia. Por supuesto el burgués no es solamente el detentor de una determinada fortuna o el simple habitante de la ciudad como se entendía en el Antiguo Régimen. Es eso que los economistas suelen llamar

el «homo economicus», no porque sea un denodado defensor del «oikos», sino porque sus motivaciones espirituales están signadas por una preferencia exclusivamente económica en el sentido moderno del término.

En la medida en que esta disposición espiritual se impone decididamente sobre los representantes de los estamentos tradicionales, todo el orden sobre el que reposa la sociedad antigua se ve arrancado de sus raíces y vulnerado en aquellos principios que hacían a la estabilidad orgánica de la vida humana. Cambia la relación del hombre con Dios, con la naturaleza de las cosas y también con los otros hombres, como una inevitable consecuencia del rumbo economicista tomado por sus preferencias axiológicas. Por supuesto esto destruye los lazos naturales que ligan a todas esas realidades con el hombre y con ellos se corrompen también los sobrenaturales, en la misma medida en que el economicismo impone sus decisiones hasta en los nuevos criterios apostólicos. Jesús ya no es el Redentor del género humano sino el que viene a resolver un problema de justicia social planteado en términos económicos.

Este proceso tiene su ritmo en el tiempo y su compás se acelera en la misma medida en que se atrofian los otros valores y se anemia el repertorio existencial de la vida humana. A Don José Ortega y Gasset le llamó la atención el empuje tremendo que cobró la vida en nuestra civilización durante el siglo XIX y XX y estuvo siempre dispuesto a atribuirlo a la positiva influencia del liberalismo, cuya variedad inglesa admiraba con toda la nostalgia de un español signado por la decadencia. No obstante vio con singular penetración el cambio desastroso que tomaba la cultura como consecuencia del advenimiento al poder de las masas. Siguió creyendo, con obstinada contumacia, en el valor de la receta liberal, seguro de que la ruptura con Dios Creador, fundamento metafísico del orden real, no tenía repercusiones catastróficas en la economía general de nuestra naturaleza.

La vieja cristiandad sobrevivía aún en los campos y en las aldeas y esto se verá en toda su plenitud en los levantamientos campesinos durante la Revolución. La nueva economía llevó hasta las ciudades la vieja paisanería europea y el ritmo mecánico de las máquinas suplantó para siempre el compás cósmico de la vida aldea-

na. Pero no solamente lo reemplazó en la modalidad del trabajo; lo substituyó también en la relación íntima con el fruto de ese trabajo: no se dependía más de las estaciones, ni del sol, ni del frío, ni de la lluvia. No se esperaban las viejas campanas de los conventos para rezar el «Ángelus», ni la homilía del buen sacerdote que recordaba nuestros deberes. No había otra compensación que el salario, ni otro sermón que la ferviente oratoria del socialista de turno que reclama el reconocimiento de la condición humana, que parecía perdida para siempre en la aldea donde quedaron los recuerdos y las tumbas.

III

Iluminismo y Liberalismo

Liberalismo y Derecho

Es una actitud generalizada entre los liberales confundir el orden jurídico de una sociedad política, con el orden social concreto, resultado del ejercicio activo de la vida virtuosa. Con toda probabilidad esa convicción proviene del carácter contractual que para el liberal tiene la vida civil. Porque si así fuera es perfectamente lógico suponer que la formalidad del orden esté constituido por el ajuste legal del artilugio jurídico y no por el ejercicio del hábito prudencial.

Esto explica también la razón que induce a los liberales a discutir sobre los regímenes políticos en términos de derecho constitucional. Por profundas que sean esas reflexiones dejan la impresión de un tratamiento demasiado superficial del problema y de una profunda ignorancia sobre los fundamentos metafísicos, religiosos, antropológicos y éticos de la sociedad humana. Errores que podemos atribuir, definitivamente, al carácter ideológico de sus planteos.

No negamos que las determinaciones legales del derecho positivo expresen, a su manera, el espíritu del pueblo que crea ese derecho e impone esas leyes. Pero sería demasiado simple deducir la

espiritualidad de una nación a partir del examen de sus constituciones. Algo de esto intentó Aristóteles en sus trabajos sobre el derecho político griego y sería un valioso precedente de la gran obra de Montesquieu, si se pudiera prescindir de todo el contexto filosófico que da al pensamiento del Estagirita una proyección y una hondura apenas visible en el análisis de la constitución de Atenas, pero totalmente ausente en el pensamiento del ingenioso autor de «El Espíritu de las Leyes».

Guido de Ruggiero en su «Historia del liberalismo Europeo» sigue la tradición de Montesquieu y trata de extraer del derecho liberal burgués el espíritu que inspiró su legislación. Para él los antecedentes remotos de la mentalidad liberal deben buscarse en el feudalismo. A su criterio la organización feudal se realizó, jurídicamente, bajo la férula exclusiva del derecho privado. Por eso su sistema de libertades bien concretas tuvo la forma de privilegio. Los contratos políticos fueron acuerdos entre partes que negociaban en un clima de justicia conmutativa. La lucha entre la aristocracia y la monarquía tiene la apariencia de una querella privada en que los nobles defienden derechos que la monarquía pretende abolir.

> «Sin la fuerte resistencia de las clases privilegiadas, —escribe— la monarquía sólo habría creado un pueblo de esclavos; pero sin la nivelación realizada por el absolutismo monárquico, el régimen de privilegios, por sí solo, jamás hubiera salvado el abismo que la separa de la libertad propiamente dicha de una libertad que universalizaba el privilegio hasta anularlo como tal». [13]

Sería una fatuidad de nuestra parte querer negar el valor y la agudeza de esta observación, pero faltaríamos al verdadero método de la investigación histórica sí limitáramos nuestra interpretación del espíritu liberal a una mera cuestión de proyección jurídica. Toda libertad real, determinada y concreta, es siempre un privilegio y la pretensión de extenderla a un universal abstracto, sin tener en cuenta las condiciones reales del beneficiario es un pu-

---

13.- DE RUGGIERO, G.: *Historia del liberalismo Europeo*, Pegaso, Madrid 1994, p. IV.

ro juego dialéctico y socialmente un disparate que suele pagarse muy caro. Las libertades que el liberalismo otorga con tanta generosidad en el papel, en cuanto pasan a ser articuladas en un código, desaparecen como por encanto. Las libertades deben ser ganadas y cuando se ha cumplido con todos los recaudos impuestos por el derecho positivo se convierten en privilegios y, por muy liberales que sean los principios, concluyen coronando un curriculum de esfuerzos personales.

Es verdad que el liberalismo hizo de cada hombre un hijo de sus propias fuerzas. El sujeto del derecho era el hombre individualmente considerado y no el grupo social en el que ese hombre se integraba. Desaparecieron los privilegios familiares y toda una red de derechos comunitarios intermedios, como si estas agrupaciones no hubieran existido nunca y el Estado, en lugar de defenderlas en sus esencias propias, tuviera como único fin hacerlas desaparecer en su expansiva voracidad.

El liberalismo nació y se desarrolló en clima protestante y la libertad de conciencia reclamada por los reformistas en su primer momento y por los liberales a continuación, tendía a romper la unidad del sistema religioso tradicional en beneficio de las fuerzas económicas que se sentían comprimidas en el seno de la disciplina católica y luchaban por imponer criterios lucrativos que las organizaciones sociales de inspiración cristiana impedían prosperar.

Para una inteligencia formada en el espíritu del capitalismo, la Iglesia Católica era la defensora de una serie de actitudes e instituciones que se oponían decididamente a una explotación fecunda de los medios de producción. Sea por su influencia en los hábitos morales de la población o por la fuerte acentuación de intereses metafísicos, por su inmisción efectiva en las organizaciones del trabajo o por la posesión de cuantiosos bienes territoriales cuyos rendimientos no correspondían a sus volúmenes, la Iglesia era anacronismo molesto; un resabio de la economía de uso. Debía ser expulsada de la vida pública y reducida al fuero íntimo tal como sucedía entre los protestantes.

El ataque a una institución de arraigo secular como lo era la Iglesia Católica, no podía hacerse con una temática exclusivamente económica. Era demasiado torpe y hubiera puesto inmediata-

mente de manifiesto el juego de sus promotores más eficaces y certeros. La lucha debía librarse en un terreno aparentemente más desinteresado y bajo el pretexto de una madurez mental que exigía liberarse de aquella tutoría espiritual obsoleta. Este motivo ponía el problema en un nivel más alto y acariciaba el individualismo burgués en la línea de sus propósitos ideales.

Sería ingenuo suponer que los hombres comprometidos en esta batalla eran igualmente conscientes de sus objetivos y que todos ellos sabían que estaban batiéndose por el predominio de la burguesía financiera. Había ideólogos, agitadores, resentidos, envidiosos, llorones, misticones e imbéciles de todo género, pero no es preciso estar dotado de una gran sagacidad para advertir, a lo largo del siglo XVIII, los signos bien marcados de una organización internacional que mancomunaba sus esfuerzos para destruir a la Iglesia y crear, bajo orientación masónica, un sincretismo religioso de proyección ecuménica.

Cuando señalamos a la burguesía como el factor preponderante, en la dimensión de los estamentos, para la demolición de las instituciones tradicionales, no entendemos declararla única culpable ni extendemos la responsabilidad de la guerra revolucionaria a toda la clase media por igual. Señalamos un espíritu y una mentalidad que se dio con mayor pureza entre los burgueses ilustrados, pero que se extendió por contagio y por convicción a la nobleza y al alto clero en general. La nobleza fue tan culpable como la burguesía y su falta de fidelidad a los antiguos ideales caballerescos la indujo a aburguesarse en el rumbo más profundo de su orientación espiritual. Lo mismo podemos afirmar de los príncipes de sangre y de no pocos obispos, que siempre afanosos por estar a la página entraron en el juego revolucionario sin sospechar las consecuencias de su abandono. Muchos de ellos, como el tristemente célebre Tayllerand, habían perdido la fe. Otros pensaban conciliar las nuevas ideas con el cristianismo y no advertían la honda discrepancia en las preferencias valorativas de las «novedades» que se traía la época. La ordalía[14] re-

---

14.- La ordalía o "Juicio de Dios" consistía en pruebas a las que se sometía a los acusados y que en su mayoría estaban relacionadas con el fuego. Si sobrevivía o no resultaba demasiado dañado, se entendía que Dios lo consideraba inocente y no debía recibir castigo».

volucionaria purificó a no pocos que vueltos a los principios que habían abandonado supieron morir como mártires o por lo menos, como hombres de honor, cuando les llegó el momento.

La monarquía francesa, pese a su evolución absolutista, claramente observable a partir de Richelieu, supo mantener, en medio de la batalla, los fundamentos del derecho antiguo, ennobleciendo a los burgueses e incorporándolos al modelo de la sociedad tradicional sin disminuir la energía ascendente de ese estamento progresista. También mantuvo con la Iglesia un acuerdo fundamental negándose a aceptar las estridencias pesimistas de *Port Royal* y resistiéndose a costa de un inevitable desmedro político, a las influencias protestantes. A su modo, cumplió con honestidad el papel de árbitro en medio de una sociedad tironeada por presiones tan diferentes. Luis XVI pudo haber encabezado la revolución burguesa si no se hubiese encontrado tan atado a las antiguas solidaridades. Rivarol le hizo ver esta posibilidad, pero estaba en la índole del monarca no aceptar compromisos que lo pusieran en actitud de escepticismo frente a sus fidelidades.

Los burgueses parecieron aceptar el papel impuesto por la monarquía, pero en tanto crecieron sus intereses y comprobaron la bancarrota del Estado, sólo pensaron en cobrar las deudas de cualquier manera y ninguna medida les pareció mejor que la venta de los bienes del clero. La proyección de sus empresas en el ámbito casi internacional de operaciones comerciales y financieras le hicieron pensar en la posibilidad de dirigir la política del reino según sus intereses, tal como se hacía en Inglaterra, modelo inevitable de una política puesta a la altura de los tiempos.

No tardaron mucho los buenos burgueses en comprender que el sistema de los privilegios encerraba una trampa política y que nada ganaban con añadir un título a su fortuna, si con ello disminuían la potencia real del dinero en aras de un honor que resultaba siempre oneroso.

A la muerte de Luis XIV, el Regente se vio obligado a pactar con las grandes familias de Francia. Este compromiso afectó los intereses de la burguesía que a partir de ese momento, comenzó a pensar en una suerte de monarquía constitucional o en su defecto en una república oligárquica.

En Gran Bretaña las cosas habían sucedido de otra manera. En primer lugar porque la seguridad militar que daba al reino su situación insular impidió a la monarquía la institución de un ejército permanente con cuadros de jefes y oficiales reclutados en la nobleza, y que veían en el marco de las guerras políticas las posibilidades de ascenso y fortuna. En segundo lugar, la monarquía normanda no había dado lugar a la formación de grandes fraccionamientos del territorio a la manera feudal. Los reyes ingleses fueron señores feudales del rey de Francia y fue en el territorio de esta nación donde mantuvieron en pie un ejército y una lucha constante contra la reyecía gala. Por último porque la nobleza inglesa y la burguesía se unieron pronto contra una Iglesia que las costumbres insulares y la guerra de los cien años habían convertido en un cuerpo extraño a la vida inglesa. La repartición de los bienes del clero creó una nueva clase dirigente formada por nobles y burgueses, pero con una fuerte inclinación a consolidar sus posiciones en el tráfico comercial y la industria.

Mientras en Francia la burguesía se apoyaba en el monarca contra los restos de la organización feudal, los reyes minaron el prestigio y los fundamentos económicos de sus grandes vasallos convirtiéndolos en una suerte de aristocracia cortesana, cuya salida para sostener su estatuto era incorporarse, cada vez más, al régimen que los destruía.

En ninguno de estos casos se trata de cuestiones puramente jurídicas como si el todo de la historia se jugara en las querellas del foro. Había algo más: estaba la espiritualidad economicista de la época con toda la fuerza de su orientación profunda. Ella inspiraba el nuevo rumbo dado a la política y el tenor de las leyes que consolidarían el poder de la burguesía financiera.

LIBERALISMO Y CONCIENCIA LIBERAL

Cuando el triunfo del liberalismo se escribe desde un punto de mira favorable a su causa, se ve la ruptura con el sistema religioso tradicional como una suerte de liberación interior. El nuevo nombre nacido de la reforma protestante y maduro en la lucha contra las su-

persticiones del Antiguo Régimen, se siente desligado de las ataduras dogmáticas y de la necesidad de dar cuenta a un sacerdote de sus problemas morales. El psiquiatra todavía no ha hecho su aparición y el hombre está solo ante Dios. No pasará mucho tiempo para que lo esté ante algo tan impersonal como la naturaleza o tan vulnerable como su propia conciencia. Este camino que lleva del protestante al libre pensador es el mismo que va de la Reforma al liberalismo.

Para quien observa con ojos sensibles la idea del progreso indefinido, hay en esta libertad una fuerza de irradiación y de organización capaz de fundar un orden social tomándola como principio de fundamentación. La historia del liberalismo europeo reside en los sucesivos intentos de hacer efectivo este proyecto. Es indudable que ninguno de los modelos propuestos ha tenido una eficacia determinante y la histeria del liberalismo está siempre referida a un nuevo contrato social que todavía no es el que está en vigencia. Cada partido propone el suyo y, al mismo tiempo, la infalible receta de que se debe educar al pueblo para que pueda convivir según sus exigencias. El liberalismo es la revolución que se rehace perpetuamente, dado que todo orden jurídico impuesto lo es desde el exterior y mediante un sistema de reglas rígidas y obligatorias, por lo tanto es compulsivo y contrario a las expresiones de la libertad que sólo podrá darse cuando la ley y la voluntad coincidan en un movimiento espontáneo y sin coacciones ni amenazas.

No es una utopía; es la situación de los bienaventurados en el Reino de Dios, donde el alma purificada de los errores, los pecados y las miserias es la plenitud del deseo colmado en la visión de Dios. Chesterton llamó a ésto «una idea cristiana que se ha vuelto loca».

Y, efectivamente, Guido De Ruggiero ve en el calvinismo al padre del espíritu liberal:

> «Libre examen —nos asegura— significó la libre interpretación de las Escrituras y, al mismo tiempo, la libre interpretación de las propias facultades y aptitudes».[15]

15.- Ibid p. XVIII.

Habrá que creerlo bajo su palabra, aunque la frase no parece tan clara como De Ruggiero supone y antes que nada, porque una interpretación libre de la Escritura, si existe ¿de qué es libre? ¿De la autoridad de la tradición eclesiástica y de todos sus métodos exégéticos? ¿O libre también de cualquier otro método o enseñanza? ¿Libre de todo conocimiento anterior, de toda orientación, norma moral o espiritual, guía o dirección de cualquier género que fuere?

No entiendo el valor que pueda tener una exégesis bíblica hecha por una persona que no haya recibido la impronta de ningún saber capaz de orientarlo en un cierto sentido y proveerlo con los conocimientos indispensables para emprender su faena hermenéutica.

Con respecto a la libre interpretación de las propias facultades y aptitudes habrá que esperar el advenimiento al mundo de Jean Paul Sartre para encontrar un ensayo más o menos coherente de interpretar un proyecto hecho por un hombre sin tomar en consideración su naturaleza, es decir, los principios fijos de sus operaciones libres.

La explicación sobre la influencia calvinista —Jean Paul también lo era un poquitito aunque no le gustaba confesarlo por temor de parecerse a su abuelo materno—, no se detiene en estas consecuencias y De Ruggiero trae a colación otras que provienen de la situación minoritaria que la secta de Calvino tuvo durante un cierto tiempo en la ciudad de Ginebra. Esto la obligó a defender con denuedo sus derechos y a protegerse contra una mayoría adversa convirtiéndola, tal vez sin quererlo, en el paladín de todas las instituciones que crecieron y se desarrollaron en circunstancias semejantes.

> «La autoridad y el gobierno fueron estimados por los calvinistas como sendas instituciones y no como expresiones de la potestad divina. La función principal de las magistraturas era defender los derechos individuales».

Señala también al calvinismo como originador del sistema de partidos, por la necesidad que tuvo de concurrir con la Iglesia Católica para hacer la defensa de sus propias puestas. En todas estas

consecuencias donde un liberal ve fuentes de progreso espiritual, el representante de la fe tradicional observa solamente pretextos para emanciparse de la disciplina impuesta por el orden eclesiástico católico. La libertad religiosa —según De Ruggiero— conduce a una búsqueda apasionada de saber y culmina en los sistemas filosóficos donde cada pensador da una interpretación personal de su punto de mira con respecto al mundo, al hombre y a Dios. La función del filósofo moderno se agota en este pensar cuyo propósito es proponer una visión solitaria del universo, como si cada hombre fuera una mónada que debiera resolverse en una interpretación intelectual única.

De Ruggiero, como muchos liberales que han dejado de creer en una revelación positiva, admite la existencia de una fe profunda, capaz de inspirar un sincretismo religioso ecuménico donde se salve lo que cada religión tiene de valioso, conforme siempre a un criterio liberal. Con toda seguridad las bases de ese sincretismo, sometidas a las exigencias del libre examen, no tardarán en inspirar una pluralidad de interpretaciones que exigirán un sincretismo ulterior para luego volver a comenzar.

Nacido del protestantismo y como tal con una proclividad progresiva a la secularización de los contenidos revelados, el liberalismo se extendió a las naciones católicas bajo la cubierta del racionalismo filosófico y científico, de la crítica histórica y de los nuevos hábitos morales de inspiración individualista. La conclusión, como señala De Ruggiero, es que el espíritu de la Reforma se extendió a toda la sociedad moderna triunfando de los obstáculos confesionales.[16]

Es bastante común, entre los pensadores liberales, acaso con la excepción de Hegel, un cierto reconocimiento a la Iglesia Católica por haber luchado contra el poder del Estado y preservado así la libertad de conciencia. No obstante admiten, como es lógico suponer, que la verdadera conciencia libre se constituye cuando se logra una libre interpretación de las Escrituras. En esta perspectiva la Iglesia ha sido anticipo, a la manera autoritaria de los pueblos la-

16.- Ibid p. XXIV.

tinos, de todo aquello que trajo el protestantismo de un modo más acabado y consciente.

Descartes reclamó esa libertad para construir su sistema filosófico y la convirtió en fundamento radical de una genuina búsqueda espiritual. De Ruggiero precisa la influencia del pensador francés cuando afirma que

> «en un sentido popular, la nueva burguesía, es generalmente cartesiana, pero su culto del sentido común no es otra cosa que la manifestación espontánea de la razón». [17]

Añade este párrafo donde se puede observar condensada toda la sabiduría liberal que es, en su fundamento, revolucionaria y anómica:

> «No es libre más que aquello que es fruto de la propia elección, en contraste con aquello que se recibe bajo la autoridad del dogma o con la pasividad que supone la tradición». [18]

El liberal, como todo hombre y en aparente contradicción con sus principios, necesita estar sujeto a normas umversalmente válidas y por esa razón inventó el «ius naturalismo» con el propósito de fundamentar la conducta en la regularidad del carácter natural de la relación jurídica. La Ley, abstracción hecha de la situación particular que suponen los casos individuales, es una norma universal y válida para todos. El liberalismo reclamará el estado de derecho y la aplicación del principio de que todos son iguales ante la ley, sin pensar que esa igualdad levantada contra el *privilegium*, atenta también contra la irreiterable singularidad de las situaciones y esto obliga, dado el individualismo a ultranza del criterio liberal, a una minuciosa e inacabable articulación de las leyes para evitar la iniquidad de una rígida aplicación de la ley.

17.- Ibid p. XXVII.

18.- Ibid p. XXIX.

El Estado de derecho del sistema liberal burgués es una pausa en el proceso de la revolución auspiciada por el individualismo y encarna la antítesis dialéctica de la protesta contra todo derecho coactivo y abstracto que permitirá las síntesis sucesivas que van permitiendo la emancipación total del hombre que aspira a una utópica solidaridad sin compulsiones.

La formación de la conciencia liberal es el fin de una concepción sagrada del universo y de una idea del mundo y del hombre fundada en la revelación. En ella el espíritu protestante alcanza la plenitud de su madurez. Lo que vendrá después: la realización de una espontánea conciencia social es más una ilusión que un hecho, una suerte de ficción forjada por el espíritu ideológico para compensar en las nubes del sueño, la anomía del individualismo liberal.

El Derecho Natural

Así como el libre examen reclamaba el derecho de la conciencia individual para ser juez en la conducta y en la fe religiosa, ahora la conciencia, en sentido universal y abstracto, se convierte en fuente irrecusable de una serie de derechos que son inducidos a partir del libre ejercicio de sus libertades nativas.

De este modo la persona universal y abstracta, se convierte en núcleo fundamental del que deriva todo el orden social. Ella es el origen del consentimiento que otorga validez al contrato político.

Frente a un número históricamente determinado de libertades y franquicias obtenidas como «privilegio», el derecho natural reclama el reconocimiento de un sujeto de derechos que los posee a todos con anterioridad a cualquier contrato o pacto social.

De Ruggiero hace sus afirmaciones como si se impusieran sin discusión y fueran las nuevas tablas de una ley que desciendan del Sinaí de la conciencia liberal.

> «Primero —declara— han surgido los hombres y luego sus relaciones. Las organizaciones estatales no pueden tener por finalidad anular y oprimir a sus creadores, sino todo lo contrario, servir a sus fines y acrecentar sus fuerzas».

En este brevísimo párrafo está concentrado todo el espíritu liberal con sus más notables errores. Ahí se confunde la prioridad teórica de la persona realizada en un individuo humano, con su desarrollo práctico o perfectivo que, inevitablemente supone el paso al acto de las relaciones dialógicas que lo ligan históricamente a sus semejantes. Con esto se quiere decir que la persona se realiza plenamente en una sociedad determinada, en un lugar y en un tiempo, y allí adquiere toda la perfección de que es capaz.

Concebirla dotada de todos los derechos, antes de lograr su perfección, es un juego sofístico que consiste en confundir el contrato social con un contrato comercial en donde, efectivamente, las partes son libres e iguales en la disposición de las cosas que se entrecambian. Los derechos no pueden ser deducidos de las inclinaciones potenciales, sin admitir las condiciones en que éstas se actualizan y logran su plenitud. El error básico del liberalismo consiste en considerar la sociedad civil como un artilugio jurídico al servicio de individuos que contratan libremente y en igualdad de condiciones. La sociedad es el resultado de un movimiento perfectivo, algo inseparable de la realidad de la persona y no un añadido posterior y al que puede aceptar o renunciar de acuerdo con su libre disposición.

La filosofía tradicional había enseñado una doctrina de derecho natural que sin caer en el exceso del «ius positivismo» concedía a la situación histórica concreta de la sociedad donde se efectúa la acción humana, un papel determinante en la actualización de los derechos que nacen de reclamos naturales. Estos derechos no están vinculados con una esencia considerada en abstracto, sino con los miembros muy concretos de la comunidad históricamente situada. Estos reclamos se anuncian y se consolidan en el curso del tiempo y durante un proceso en el cual el orden social y las exigencias privadas de los hombres se dan mancomunados y como un necesario paso de la potencia al acto.

Sería absurdo pensar en la sociedad civil como en un instrumento que sirviera para consolidar derechos que existieran con anterioridad a su contitución. En el Antiguo Régimen sucedió que ciertas comunidades, ya constituidas, se unieran en un pacto político que debía, sí, reconocer derechos ya establecidos como sucedía con las regiones, las comunas o las mismas familias. El liberalismo,

al liberar a los individuos de estas asociaciones y dotarlos de todos los derechos adjudicables a la naturaleza en general, concede al nuevo Estado la función de defenderlos y protegerlos contra las comunidades de las que habían salido y en las que se habían forjado. El contratante es ahora un hombre aislado, solitario y absoluto, ante quien el Estado debe arrodillarse en la ficción jurídica del contrato, pero en realidad se convierte en su administrador, su protector y su providencia, fagocitando todos los pasos intermedios de un curriculum perfectivo.

Cuando Marx hizo la crítica del derecho liberal burgués señaló enfáticamente el incumplimiento de sus propósitos primeros indicó las enajenaciones económicas en las que sucumbía el pretendido sistema de libertades. La igualdad de todos ante la ley suponía la desaparición de las relaciones concretas entre explotadores y explotados y ponía frente a la reglamentación jurídica en las mismas condiciones, al capitalista y a su peón; al que roba arrastrado por su condición miserable y al que lo hace para acrecentar el volumen de su capital. El nuevo paso revolucionario se volvía contra las contradicciones del derecho natural y bregaba por la implantación de una legislación sin reglas jurídicas reconocidas. La sociedad que trató de fundar Marx estaba basada en un concepto de libertad todavía más absoluto e irreal que aquel sostenido por la sociedad liberal.

De Ruggiero señaló también los defectos de la doctrina liberal del derecho y creyó conveniente superar su individualismo porque reducía las relaciones entre las personas y la sociedad civil a una mera formalidad jurídica. La idea de un pacto o contrato social realizado a partir de una cierta organización de derecho natural no constituida civilmente, separó para siempre las nociones de Estado y sociedad y reservó para esta última el delicado papel de revisar y reformar las condiciones jurídicas del contrato en cuanto el Estado no cumpliera con las exigencias pactadas.

El liberalismo fraguó un instrumento político para que la acción reformadora se hiciera de acuerdo con prescripciones perfectamente establecidas en el pacto. El sistema bicameral y la existencia de partidos que representaran las fuerzas políticas más importantes garantizaban la permanencia de una revolución domesticada en el cuadro de la legalidad liberal.

No se pensó inmediatamente en una recusación formal de las normas propuestas y se confió en que el juego de los intereses económicos respetaría las reglas del proceso tales como habían sido pensadas. El advenimiento de la democracia totalitaria con su exaltación de la igualdad por encima de los más elementales requerimientos de la economía fue una pesadilla que amenazó poner la sociedad en manos de los agitadores. Era la hija bastarda que, desde la ignominia de su abandono, reclamaba del padre el patrimonio repartido entre los hijos legítimos y sin ningún respeto por las reglas establecidas para el juego político.

El burgués liberal entendía que la propiedad era algo sagrado y que la producción de riquezas exigía la permanencia de los intereses ligados al capital privado. Locke había pensado en la propiedad como una legítima y natural proyección del individuo sobre todo cuanto necesitaba para vivir. El pacto político servía para consolidar este derecho a la propiedad y garantizar su ejercicio como algo indisolublemente unido a la libertad personal.

La democracia totalitaria reclamará el ejercicio de este derecho para la comunidad organizada, sin consideración a las disposiciones existenciales que hacen de la propiedad un privilegio de los fuertes, de los previsores y de los inteligentes. Si todos somos iguales por naturaleza y los derechos pertenecen al individuo en tanto hombre esencial, la propiedad no puede ser el privilegio de unos pocos sino la indispensable proyección de todos.

El Estado fundado sobre la libertad está al mismo tiempo, fundado sobre la propiedad, porque ésta es la única garantía real de la libertad. El Estado garantiza, respalda y consolida los derechos individuales y éstos se armonizan conforme a criterios de bien privado y no de bien común.

ILUMINISMO Y LIBERTAD ECONÓMICA

Las actividades científicas, artísticas, religiosas y políticas son, por su propia naturaleza, momentos específicos del movimiento dialógico del espíritu humano y por lo tanto son sociales por anto-

nomasia y por esa misma razón, los bienes que resultan del ejercicio de esas faenas, son bienes comunes.

La actividad económica, aunque se sirva de una bien aparejada organización colectiva, produce bienes que sólo tienen sentido cuando son consumidos individualmente. Puedo gozar de un concierto en compañía de una respetable cantidad de personas sin que ninguno de ellos deje de participar, con todo lo que es, en la belleza de la partitura. Nadie sentirá envidia por lo que otro goza, aunque suponga, sobre la base de datos bien conocidos, que por su mayor conocimiento y sensibilidad puede apreciar en esa música matices que para nosotros pasan inadvertidos.

Los bienes de consumo exigen una repartición alícuota porque nuestra participación en ellos es cuantitativa. De esto se puede deducir, con toda seguridad, que con criterios exclusivamente económicos no se puede fundar un orden social, por muy parecidos que sean los intereses fundamentales que mueven a los hombres. La única respuesta posible a una proposición de esta índole es confiar en un cambio capaz de modificar la naturaleza individualista de la producción y del consumo. Es lo que intenta Marx cuando asegura que el carácter egoísta de los intereses económicos, tanto del productor como del consumidor, se debe a la propiedad privada de los bienes de producción. Si se convierte ésta en propiedad colectiva, la naturaleza humana también se colectiviza y tanto la producción como la consumición de los bienes pasa a ser un asunto social. La receta es puramente dialéctica y mientras se trabaja con abstracciones todo se mueve al compás del razonamiento, pero en la situación real los que efectivamente ponen en marcha el trabajo son los apetitos y éstos rara vez obedecen al ritmo de la lógica.

Durante el Antiguo Régimen la actividad económica estaba ordenada, limitada y dirigida por criterios morales que sin afectar su innata privacidad, la convertían en una actividad sometida a valores más altos. Cuando en el Renacimiento se rompen los principios religiosos del orden social, lo económico, como todas las otras actividades espirituales del hombre, se sale del quicio impuesto por la fe y crece abandonada al ejercicio independiente de sus criterios esenciales como si no existieran otras normas que pudieran limitar su expansión.

Por mucho tiempo se creyó que el crecimiento de las riquezas favorecía el consumo individual y al mismo tiempo levantaba el nivel medio de la población haciéndola partícipe de una mayor producción de bienes materiales. Esta es una evidencia que nadie puede discutir con fundamentos, pero lo que de inmediato no se vio es que la acentuación de la actividad económica y la exagerada promoción de sus criterios particulares, podía gravitar deformadoramente sobre las otras actividades del espíritu. Poco a poco la orientación exclusivamente económica de la cultura asumiría la dirección espiritual de la sociedad moderna convirtiendo la ciencia, el arte, la política y hasta la religión en sendas dependencias de su economicismo deformante.

Durante el período iluminista se inicia la lucha contra las trabas que en concepto de regalías pesaban sobre las propiedades rurales y las obligaban a servir al bien común. Dos argumentos se empleaban en este combate: uno buscaba su fundamentación en el derecho natural y que hacía de la propiedad privada una proyección de la persona sobre las cosas. Deducía de este principio la consecuencia de que no se podía obrar contra los intereses del propietario sin herir en su raíz al sujeto de todo derecho: la persona humana. El otro argumento sostenía que los intereses privados, cuando eran administrados con vistas a las ganancias, resultaban más favorables al conjunto social que una administración asediada por una serie de obligaciones por muy solidarias que se las considerase.

> «Si la propiedad es un derecho natural opuesto al derecho privilegiado —escribe De Ruggiero—, ello quiere decir que el propietario dispone plenamente de la misma y que deben anularse todas las restricciones y obstáculos que una tradición secular había acumulado sobre la propiedad y el propietario».[19]

No se puede discutir que la propiedad sea un derecho reclamado por el crecimiento natural de la persona humana, pero tanto el reclamo como su ulterior reconocimiento se realizan en el seno de

19.- *Ibid* p. XLI.

una sociedad organizada, de modo que las obligaciones comunitarias impuestas por el uso de esta potestad son tan naturales como la tendencia a la posesión de bienes.

La lucha contra los obstáculos a los que se refiere De Ruggiero fue llevada en Francia en primer lugar por la escuela fisiocrática. En el seno de esa sociedad se creyó que los criterios estrictamente económicos aplicados a la producción agrícola harían por el bien común lo que nunca podrían hacer todas las prestaciones impuestas por el derecho privilegiado.

Las normas fisiocráticas en materia económica tenían el sello individualista de la espiritualidad burguesa y en realidad podrían reducirse a una sola: dejar al individuo como único arbitro de sus intereses económicos. Al mismo tiempo librar la propiedad de presiones que impedirían el crecimiento sin trabas de esos mismos intereses. El Estado o la religión no pueden crear artificialmente una armoniosa distribución de riquezas, pero sí puede hacerlo la naturaleza, es decir, una equilibrada concurrencia de egoísmos. Para alcanzar este propósito se imponía una necesaria intervención en la conducción política del gobierno, capaz de provocar el despliegue de la libertad económica,

Los burgueses parecían detener ahí sus aspiraciones libertarias, pero una idea absolutizada de libertad tiene su dialéctica e inspira ese deseo, siempre insatisfecho, de ver colmado en este mundo nuestro reclamo de una total liberación de todas las sujeciones.

Liberalismo y Revolución Industrial

Muchos historiadores ven entre el liberalismo y la revolución industrial una reciprocidad causal fundada en la casi simultaneidad de ambos fenómenos. Esta idea viene corroborada por el hecho de haber sido Inglaterra la cuna de ambas expresiones de la espiritualidad burguesa.

Directamente la revolución industrial es obra de las ciencias positivas, pero no se puede negar que el auge de esta modalidad científica tiene su fuente en la curiosidad intelectual volcada al dominio sobre las cosas de este mundo.

Los historiadores de procedencia protestante creen que fue en los países pasados a la Reforma donde el desarrollo industrial tuvo su impulso más fuerte. Sería difícil rechazar en bloque esta afirmación pero conviene recordar, con un simple deseo de discernir mejor ciertos matices, que Italia fue la primera entre las naciones que conoció el esplendor de una economía capitalista y que los Países Bajos, antes del estallido protestante, tuvieron un crecimiento industrial nada desdeñable.

No podemos olvidar tampoco que la muy católica España de los siglos XV y XVI protagonizó el poder político y militar más poderoso de Europa y esto sobre la base de un desarrollo industrial y técnico de excelente volumen.

La Reforma Protestante influyó positivamente en la consolidación de ciertas aptitudes que favorecieron el impulso de la economía capitalista y con él, el de la gran industria. Fue en los países reformados donde las viejas organizaciones corporativas del trabajo sufrieron sus primeros descalabros; hubo un empobrecimiento general del campesinado y una numerosa incorporación de paisanos al proletariado urbano sin estatuto gremial.

De Ruggiero sostiene, con serios motivos, que la mentalidad auspiciada y sostenida por el catolicismo hizo difícil la eclosión del espíritu capitalista y el auge de la producción industrial. No es faena fácil negar esta aseveración del avezado historiador del liberalismo, pero conviene recordar la estrecha relación que existió entre la economía vaticana, las grandes potencias católicas Francia, España e Inglaterra en el siglo XV y los financieros florentinos de esa misma época. Que la espiritualidad católica se oponga al espíritu del capitalismo es una verdad innegable, pero que la Iglesia no haya favorecido las empresas capitalistas de Italia y de los Países Bajos es otra cosa. En nuestro afán por seguir las tesis de Weber y de Sombart nos olvidamos un poco de la existencia de Florencia, Génova y Venecia, que si bien no eran exageradamente católicas, lo eran en la medida en que sus grandes pecados lucrativos fueron purgados en magníficas obras de devoción religiosa.

«El espíritu de autonomía, de iniciativa y de organización que caracterizan la gran industria —observa De Ruggiero—, no se produce en la

mentalidad netamente católica; a ésta se debe el artesanado, el colbertismo, pero no la revolución industrial».[20]

Se advierte en la opinión del historiador italiano ese dejo de amargura, muy habitual entre los liberales crecidos en tierras católicas y siempre dispuestos a conceder a la Reforma Protestante todas las ventajas de la espiritualidad moderna, sin parar mientes en sus enormes miserias.

Al espíritu católico nunca le faltó iniciativa, ni aptitud para la organización y hasta se puede afirmar sin paradojas, que fue un exceso de organización la que impidió a los católicos moverse con holgura fuera de los cuadros comunitarios tradicionales. Con respecto a la iniciativa, nos limitamos a recordar la conquista de América hecha por los pueblos ibéricos a golpes de audacia en operaciones de comando tan arriesgadas que todavía nos ponen los pelos de punta cuando pensamos que casi todas ellas fueron realizadas por un puñado de hombres, a miles de kilómetros de sus fuentes de provisión y en países extensísimos de los que no conocían ni el nombre.

Es muy cierto que para ser dueño de una fábrica se necesita iniciativa y espíritu de riesgo, ¿pero para ser peón? ¿no tiene más iniciativa el artesano que trabaja por su cuenta y riesgo? Con estas pocas reflexiones al margen no queremos oponernos a que los protestantes sean los dueños del mundo moderno. De hecho lo son. Pero el ascenso y la decadencia de los pueblos siguen un ritmo vital casi biológico, que no tiene mucho que ver con el sistema de creencias al que adhiere.

La organización del trabajo durante la Edad Media estaba tan rigurosamente ordenada y la autonomía de sus artesanos tan sólidamente defendida, que la explosión industrial tropezó en todas partes con esa tupida red de solidaridades concebidas para la defensa de la labor artesanal. No podemos olvidar que la revolución industrial contó, para su desarrollo, con un numeroso proletariado que había perdido con anterioridad toda autonomía. Cuando se es-

---

20.- Ibid p. LVI.

tudia un proceso social conviene examinar las dos caras de la moneda, para no ser influido unilateralmente por el aspecto que más nos seduce.

Inglaterra conoció el comienzo de su gran impulso industrial a mediados del siglo XVIII y tropezó, en sus primeros pasos, con las organizaciones corporativas tradicionales que recibieron, inesperadamente, el apoyo de la oligarquía terrateniente. Las familias enriquecidas con los despojos de los bienes eclesiásticos se habían asentado en sus posesiones y habían adquirido, con el correr del tiempo, una cierta prestancia aristocrática. En el interior de esa clase dirigente, representada en el Parlamento por los «tories»[23] se produjo una suerte de alianza con las antiguas corporaciones en contra del enemigo común: la nueva oligarquía industrial.

Enriquecidos en el comercio de las manufacturas laneras de procedencia artesanal, vieron con espanto la proliferación de hilanderías de algodón y el uso industrial de las máquinas tejedoras. Los obreros de la lana, rígidamente organizados en oficios, fueron defendidos en las Cámaras por los dueños de las ovejas y los traficantes de paños. Frente a ellos la reciente industria del algodón tuvo que formar su personal reclutándolo en las poblaciones suburbanas y condenándolos a una vida espantosa en los improvisados barrios de las ciudades industriales.

Los nuevos capitalistas aceptaron la lucha con los antiguos y trataron de tener en el Parlamento algunos representantes de sus intereses. El sistema electoral de la «merry old England» no hacía fácil ese reclutamiento, toda vez que los distritos rurales, por pequeños que fueran, tenían mejor representación que las ciudades. La composición de las Cámaras en la Inglaterra del siglo XVIII, daba decidida preferencia a los dueños de la tierra y sucedía muchas veces que una modesta aldea tenía un miembro en el Parlamento y una ciudad no.

Esta situación explica la fuerza que tuvo la unión entre los conservadores y las antiguas organizaciones gremiales y el hecho, no

21.- «Tories», en Inglaterra, partido Conservador.

siempre bien aclarado por los historiadores, de que fueran los «tories» los más empeñados en conceder privilegios a las agrupaciones del trabajo.

El nuevo intérprete del espíritu encarnado en el nuevo capitalismo industrial fue Jeremías Bentham, porque sostuvo con tenacidad y algún talento, en el terreno económico y jurídico, ese individualismo que apuntala la orientación economicista del burgués y proyecta su extensión a todas las otras actividades de la cultura.

Para Bentham las leyes son malas en tanto limitan la actividad individual, pero resultan necesarias cuando se aplican al bienestar general. Con este principio jurídico y la idea de que el interés privado es el factor fundamental de la vida humana, construyó una doctrina social donde intentó explicar de qué modo el interés del individuo sirve al bienestar general.

Liberalismo y libertad de pensamiento

Cuesta trabajo creer que ciertas declaraciones libertarias, como las de pensar y escribir libremente sobre cualquier cosa, hayan sido hechas con toda seriedad y sin pensar un minuto en las contradicciones que tales declaraciones encierran. Cuando se miran de cerca los contenidos ideológicos del liberalismo y se advierte el objetivo hacia el que apuntan esas demandas, la impresión es menos frívola y nos permite calibrar mejor los propósitos destructivos que tenían en la mente los que sostuvieron tales principios.

Augusto Comte fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el carácter provisorio y demoledor de la doctrina liberal y, en la necesidad de superarla, para edificar sobre los resultados de las ciencias positivas el nuevo edificio del orden social. Comte, aunque hijo del iluminismo en lo más profundo de su pensamiento, no era revolucionario y consideraba que sólo el conocimiento científico podía restaurar la autoridad impugnada por el liberalismo.

En reclamo de libertad para pensar cualquier cosa sobre cuestiones religiosas o políticas era totalmente innocuo, si con anterioridad se había descubierto la naturaleza ilusoria de esos dos sabe-

res, ¿pero qué libertad se podía exigir en el terreno de las ciencias positivas donde las conclusiones, rigurosamente formalizadas por las matemáticas, exigen una adhesión sin vacilaciones?

La tradición enseña que la fe en una proposición dogmática depende materialmente de nuestra voluntad en un acto de libre adhesión y por lo tanto nadie está obligado a admitir como cierta una verdad propuesta por la Iglesia, si no ha sido suficientemente instruido sobre las razones de credibilidad que militan en favor de la autoridad divina.

Comte estimaba que cuando la ciencia social entrara definitivamente en su etapa positiva, sus afirmaciones tendrían el mismo valor que las de las otras ciencias y por ende, la ciencia política daría fin a ese período de anarquía suscitado por la necesidad de extirpar los resabios sapienciales de un régimen social montado sobre el conocimiento teológico.

Es una explicación que, a falta de otras virtudes, tiene en su favor la coherencia y concede al liberalismo una faena de demolición en perfecta correspondencia con sus principios, pero ninguna de estas cualidades exige de nuestra parte una adhesión sin crítica.

Los movimientos intelectuales, surgidos a lo largo del siglo XVIII, tienden a organizar un contexto ideológico que explique y justifique el advenimiento al poder de la burguesía comercial y financiera. Los términos con que son designadas estas corrientes de opinión denotan con claridad sus propósitos revolucionarios y apuntan más a destruir el régimen político existente que a construir otro. Augusto Comte es el primero en asumir la responsabilidad de dar una respuesta conservadora y constructiva a la cuestión del régimen, sin salirse del esquema iluminista.

En Italia se habló de «Illuminesimo», en Alemania de «Aufklärung» y en Inglaterra de «Enlightenment»; fueron palabras que anunciaban la llegada de una época mejor, más conciente y más culta. Estos vocablos no ocultaban su intención profética ni el tono cabalístico de sus afirmaciones que se oponían en contraste violento a las tinieblas de la superstición que se dejaba atrás para siempre.

El racionalismo cartesiano y el empirismo inglés han preparado intelectualmente el camino para este ataque a fondo contra el pen-

samiento tradicional. Dios, convertido en «Sumo Arquitecto» y «Gran Mecánico» del artilugio universal no es ya el revelador de la Biblia y mucho menos el fundador de ese emporio de supersticiones que fue la Iglesia Católica. El libre examen ha dado sus frutos y éstos no favorecen la existencia de una religión revelada. Todas las religiones, examinadas con la lupa de la duda metódica, nos dejan algunas enseñanzas morales, pero se dirigen más a la fantasía que a la inteligencia madura y con esto prueban que han sido forjadas para alimento espiritual de los pueblos todavía inmaduros.

La razón podrá dar cuenta de todos los misterios y llegará el día en que los hombres, al tanto de las leyes que rigen el movimiento de los fenómenos físicos, podrán disciplinar las fuerzas naturales y ponerlas al servicio de una definitiva instalación en la tierra. Basta leer el texto de Condorcet: «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», para convencernos de este cuadro optimista. El ensayo fue escrito en pleno auge revolucionario y muy poco tiempo antes de que Condorcet muriera en un calabozo donde lo alojaron sus compañeros de ruta.

«Las Luces» no quedaron confinadas al campo de las ideas puras y se proyectaron en los terrenos de la acción política y económica buscando un camino que hiciera compatible la anarquía implícita en sus principios con las exigencias del gobierno, para que la razón pudiera lograr sus frutos en la promoción del equilibrio social.

Descartes había hecho triunfar los criterios racionales sobre la autoridad y los principios de la lógica sobre las imposiciones dogmáticas. Aunque nunca se metió con la política, dejó a sus sucesores la posibilidad de aplicar sus principios al ámbito de la acción. En seguimiento del gran maestro francés, Locke reivindicó para los pueblos el derecho a hacer prevalecer un contrato político sobre las pretensiones del origen divino del poder.

La «Enciclopedia» publicada exactamente en la mitad del siglo XVIII por los cuidados de Diderot y D'Allembert reunió, en sus veintiocho volúmenes, un cuadro completo del pensamiento iluminista a esa altura de los tiempos. Si se leía con atención se podía encontrar en ella una discreta y anticipada justificación de los futuros movimientos revolucionarios y una apología del «estado lla-

no» llamado a reemplazar a la nobleza en la dirección de la vida social.

Bajo todos sus rubros y en casi todos sus pretextos las ideas allí propuestas pueden ser consideradas liberales, en tanto este término señala la tendencia a reducir los derechos históricos tradicionales de una sociedad de órdenes, en beneficio de una asociación civil de individuos, con sus derechos fundados en la razón, en las aspiraciones materiales a una vida mejor y en las modalidades particulares de obrar y de pensar.

> «Bajo su forma integral —escribía Ives Simón— se ha dicho que el liberalismo es la doctrina que trata de reducir, hasta sus últimas consecuencias, la autoridad social e impedir a la sociedad toda pretensión unificadora, toda actividad verdaderamente dirigente. Deja a los individuos pensar, decir y hacer todo lo que les parece bien, sin que el poder central pueda obrar contra ellos, aunque las fuerzas individuales intempestivas amenacen romper todos los diques».

Liberalismo y Orden Jurídico

La ley positiva es, en el pensamiento clásico, un instrumento al servicio del orden social fundado en la tradición religiosa y efectivamente realizado en el despliegue mancomunado de las virtudes morales. Bajo la influencia del pensamiento liberal la sociedad entera es concebida como un artilugio jurídico, resultado de un contrato social, y, por lo tanto, formalmente determinada por el mandato de las leyes positivas. Este artificio tiende a conciliar el egoísmo individual con el interés general. Bentham fue el intérprete egregio de esta concepción del derecho político.

El problema para el estadista —dirá Bentham— es definir las obligaciones y los castigos de tal modo que el interés privado sea llevado a coincidir, mediante el artificio de la ley, con el interés público. Limitará las libertades en proporción con las obligaciones que cree. Solamente a expensas de la libertad es posible crear derechos y proteger a las personas y a la propiedad. Pero como cada limitación de la libertad provoca un sentimiento de pena y ésta, como todo do-

lor, es un mal, para justificar el mal provocado por la obligación, ante los ojos de quien lo padece, debe descubrirse la utilidad que presta. Así la obligación se convierte en servicio prestado a otro.

En esta compensación del mal personal que causa la obligación y se manifiesta en la pena aparece en toda su fuerza esa extraña aritmética moral que configura la esencia de la ley civil, según el pensamiento de Jeremías Bentham.

Las ideas de Bentham, a pesar de ser una expresión acabada del pensamiento liberal y posiblemente porque surgen como una consecuencia demasiado lógica de ese modo de pensar, encontraron mejor audiencia en el Continente que en la propia Inglaterra que era su patria de origen y su clima espiritual. Entre los británicos tropezó con una red de tradiciones jurídicas que el genio de la raza había conservado como si quisiera preservar las viejas costumbres del avance racionalista.

Los abogados ingleses, corporación muy poderosa, se movían con gusto en esa niebla de usos consuetudinarios que trataban de hacer cada día más densa para impedir la prosperidad de los improvisados que tendían a simplificar el derecho.

A pesar de su gusto por la lógica, Bentham no estaba tan divorciado del atavismo inglés como para suponer que era un personaje marginal y muy poco expresivo de su raza y de su tiempo. Lector asiduo de Adam Smith, su doctrina había encontrado un generoso alimento en el libro «The wealth of nations» cuyo propósito economicista compartía con gusto y gran dedicación.

Esa natural identidad de los intereses o espontánea armonía de los egoísmos era tan inglesa como el Támesis. Adam Smith, en más de una oportunidad, habló de la necesidad de legislar para provocar la identificación de los distintos intereses. Se dirá que un intervencionismo previsto por la ley no habla demasiado a favor de la espontánea concurrencia al equilibrio de esos mismos intereses. Por lo visto hace falta que, de vez en cuando, el dígito del legislador apoye un poquito la ley para que el interés privado no prevalezca sobre el público.

Cuando se trata de comprender la posición liberal se debe partir necesariamente del siguiente principio: cada individuo es el mejor juez de sus propias necesidades. Este postulado que hace pen-

sar en el «estado de naturaleza» de Hobbes, sugiere también la existencia de una lucha de todos contra todos, pero proclama, al mismo tiempo, la exigencia de un razonable equilibrio para que las necesidades puedan ser satisfechas. La guerra no es un buen negocio para los que exponen sus vidas y sus propiedades. El individuo humano es un egoísta, pero no inevitablemente un imbécil. Es de esperar que la pasión por el provecho propio no destruya la paz que precisa para lograrlo.

> «La política —escribía Bentham siguiendo dócilmente a Smith— incluye una ciencia y un arte. De acuerdo con el principio de utilidad, perseguido por todas las ramas del arte de la legislación, el orden jurídico debe alcanzar la producción del máximo de felicidad durante el mayor tiempo posible en el seno de una sociedad».

La economía política fue para Bantham, como para Adam Smith, una actividad dependiente del arte legislativo. Se fundaba en el conocimiento de la mejor manera de producir la riqueza nacional y pensaba en los medios necesarios para lograr el máximo de felicidad.

Cuando se piensa en el concepto de felicidad elaborado en los tratados clásicos y medievales bajo la tutela metafísica de la tradición, se puede advertir el abismo espiritual que separa aquella concepción de estas reflexiones nacidas al amparo de la economía. Pero como añoraba Burke:

> «But the age of chivalry is gone. That of sophisters, economists and calculators, has succeded; and the glory of Europe is extinguished for ever».[22]

Burke también era, en alguna medida, iluminista, pero como lo veremos en su oportunidad, pertenecía a esa especie eterna de los hombres que saben contemplar su época sin las ilusiones que turban la lucidez de la inteligencia.

22.- «Pero la edad de la caballería ha pasado. La de los sofistas, economicistas y calculadores, la ha sucedido; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre».

IV

Situación social y política

Panorama general de la sociedad europea

Cuando se estudian las ideas dominantes en una época y dentro de un ámbito tan variado como el de la sociedad europea del siglo XVIII, se corre el riesgo de no percibir con la acuidad necesaria, la enorme diversificación de usos y costumbres que todavía reinaba en los medios menos contaminados por la uniformidad de las ideas nuevas. La gente de pueblo, la pequeña nobleza provinciana y gran parte del clero vivían de acuerdo con las tradiciones seculares de cada país y no faltó entre ellos, el que percibió con alarma el impulso secularizador de la revolución espiritual.

En un sermón pronunciado por el Padre Billot, extraemos estos conceptos sobre el trabajo que apuntan directamente al principio fundamental de la economía de lucro:

> «Que vuestro trabajo sea moderado —decía el sacerdote— para que no se aparte de lo que debéis a Dios y a vosotros mismos... en vez de poner la confianza en Dios para las necesidades de la vida, hoy se desconfía de la Providencia y no se cuenta nada más que con la propia industria,

por esa razón se cargan de trabajos y aplastan de exigencias a quienes los sirven. Los días no son lo bastante largos para terminar lo que emprenden. Trabajad y hacedlo bien en la profesión que tenéis, pero trabajad moderadamente, contad más con la Providencia de Dios que con vuestro trabajo. Contentaos con un bienestar conforme a vuestro estado y con lo necesario para vivir decentemente con vuestra familia». [23]

Si ponemos nuestra atención en las condiciones económicas de los miembros de la sociedad y prescindimos de la clásica distinción en nobleza, clero y estado llano, advertiremos una estratificación mucho más variada y sobre todo menos definitivamente adscripta a los tres estamentos tradicionales. En primer lugar los grupos que marcan el tono de la época no pertenecen necesariamente a una de esas categorías y forman una suerte de minoría fogueada en el tráfico de las ideas nuevas y totalmente liberada de las influencias que podamos llamar tradicionales. Sean de origen noble, burgués o clerical los miembros de esta minoría son ilustrados y tienen una confianza absoluta en la obra de la razón para solucionar los problemas propios del hombre y conducir los pueblos hacia ese estado de riqueza que consideran el *desideratum* de la felicidad humana. Esta sociedad ilustrada tiene abiertos los mejores salones de la época y basta un poco de ingenio y recursos de buen trato para ser recibido en cualquiera de ellos sin que se exija la presentación de blasones nobiliarios. Un aventurero como Casanova de Seingalt o un ex seminarista como Rivarol pueden hacer buena figura con tal que muestren una conversación interesante y estén enterados de los libros a la moda.

La ideología forjada en Inglaterra ha entrado en el Continente y es conocida en todas las cortes europeas gracias a los escritores franceses que se han encargado de aliviarlas un poco de su pesada presentación británica.

El francés es el idioma de esta minoría que no solamente lo lee sino que piensa y escribe en francés.

23.- GROETHUYSEN, B: *Formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, F.C.E. p. 582 nota 147.

Aunque Nietzsche es considerado mala compañía por el fariseísmo democrático, conviene recordarlo en esta oportunidad por aquello que escribió sobre la influencia inglesa en las ideas del siglo XVIII:

> «No hay que olvidar que ya una vez los ingleses, por el hecho de su profunda mediocridad, han determinado una depresión general del espíritu de Europa; lo que se llama las «ideas modernas» o «las ideas del siglo XVIII» o también «las ideas francesas», todo esto, contra lo cual el espíritu alemán se ha levantado con profundo disgusto, todo esto es incontestablemente de origen inglés. Los franceses no fueron más que los imitadores y los actores de estas ideas, como fueron sus mejores soldados, y, desgraciadamente, también las primeras y más completas víctimas, pues a la maldita anglomanía de las ideas modernas, el alma francesa acabó por empobrecerse y debilitarse, de modo que hoy día sus siglos XVI y XVII, su energía profunda y ardiente, la distinción refinada de sus creaciones no son más que un recuerdo apenas creíble». [24]

Es una idea muy concurrida y perfectamente falsa imaginar la revolución precariamente vestida con los andrajos de un miserable. La revolución viene de la orientación economicista de la vida y nació, y posteriormente creció, entre los comerciantes y los financieros. Muchos monarcas se contagiaron de los virus revolucionarios y soñaron con provocar, desde el gobierno, aquellos cambios que junto con la felicidad prometida de los pueblos, le trajeran un laudable aumento de poder gracias a la desaparición de las potestades intermedias protegidas por el régimen de privilegios.

El antiguo régimen feudal aún se mantenía en algunos lugares de Europa, pero en los países más adelantados de Occidente sólo a título precario y bajo un sistema de prestaciones e impuestos que hacía de este tipo de propiedad un privilegio oneroso.

La mayor parte de los grandes propietarios soñaban con pasar a un régimen de propiedad privada que les permitiera desligarse de las numerosas regalías que pesaban sobre sus dominios y ad-

24.- Nietzsche, F: *Obras Completas*, Aguilar, Bs. As. 1951 t. VIII, p. 209.

ministrar esos bienes de acuerdo con los nuevos criterios económicos.

Como ya advertimos, no es fácil moverse en un cuadro social tan múltiple y variado como aquél que presenta el siglo XVIII. Las situaciones cambian de un lugar a otro y toda apreciación de conjunto resulta falsa en cuanto se entre en los detalles y las diferencias. La clase media agrícola es, acaso, la más difícil de apreciar: aplastada bajo el peso de los gravámenes feudales en algunas regiones, en otras gozan de una casi absoluta exención de impuestos o que son tan leves, que resultan prácticamente inexistentes si se los compara con los sistemas impositivos más modernos. En Inglaterra, en el Milanesado, en Toscana y en Venecia han desaparecido. Algo más pesados en Francia, Renania y Baviera donde los paisanos disponen con libertad de sus tierras, pueden venderlas, repartirlas o cultivarlas como mejor les convenga.

Muchas de las propiedades eclesiásticas están bajo el régimen de arrendamiento y cada una de las comunas posee predios de pastoreo de uso común para los habitantes de la aldea. Existen también solares destinados como rentas para una escuela, un hospital, una universidad, etc.

Esta abigarrada distribución de los bienes y la movilidad permanente de las riquezas en los países de economía adelantada, provocan el paso de una a otra dase con más celeridad y frecuencia de lo que se cree y esta situación pone en tela de juicio el concepto mismo de clase social; las funciones sociales que estaban en manos de las viejas familias, se cumplen ahora en nombre del Estado y a título de magistraturas viajeras responsables ante el monarca.

Aparecen un poco por todas partes los organismos encargados de ordenar y mover el tráfico financiero y comercial: las bolsas de Amsterdam, de Londres, de Hamburgo, de París; las bancas de Venecia, de Génova, de Amberes. Las operaciones bursátiles se ponen de moda y las fortunas cambian de un día para otro revocando la estabilidad de los cuadros.

Ya no se puede ser un gran señor si no se es un poco financiero, pero como las finanzas son una modalidad apenas disfrazada del juego, para poder ganar conviene asegurarse el respaldo del poder

político. Finanzas, economía y política se convierten en campos de una situación aventurera donde se pueden arriesgar golpes afortunados y maniobras destinadas a provocar la ruina de los adversarios o de aquellos que se sientan, ocasionalmente, al otro lado de la carpeta verde. Para concertar la acción lúdica las grandes fortunas se unen sobre las barreras nacionales y crean asociaciones cuyo peso en la balanza del poder puede cambiar de un día para otro los destinos de la política.

Todavía existe la nobleza, el clero, las corporaciones de oficio, el campesinado y todos los cuerpos intermedios de una sociedad diversificada y compleja. Pero cuando se produce un movimiento revolucionario es ingenuo buscar la causa en un estamento determinado, tan grande es la confusión de los intereses y tan mezclados los asuntos con los poderes financieros. Es más lógico suponer que cada uno en particular tenga el firme deseo de conservarse en la situación social de su origen, especialmente cuando éste supone una posición privilegiada, pero si el conflicto se suscita entre los intereses y el abolengo, probablemente se ceda con más gusto a la presión de los intereses. Es un lenguaje que en el siglo XVIII habla con mucha fuerza y son muchos los nobles que para mejorar sus condiciones de fortuna, entran en negocios que, en mejores tiempos, hubieran considerado infames.

Economía y finanzas

Un sentido predominantemente económico de la vida se abre paso, con más o menos resistencia, en todas las clases sociales. El mismo fenómeno se produce en todas las actividades del espíritu y provoca, frente al poder del dinero la misma sumisión y el mismo respeto. Las ciencias muestran ya su inclinación hacia los saberes que manifiestan una abierta conexión con la técnica; el arte busca el éxito publicitario; la política cede día a día ante el prestigio de los negocios bien hechos.

Los altos prelados de la Iglesia buscan con preferencia las diócesis mejor rentadas; los príncipes especulan en el mercado de va-

lores con la misma avidez que los banqueros y el burgués medio ya no se conforma con comer su pan y mantener su casa; agranda su negocio y aumenta el caudal de sus entradas colocando sus ahorros en empresas que pagan buenos intereses.

La entrada de los metales preciosos provenientes de América disminuyó al final del siglo XVII y al período de prosperidad causado por esta invasión de riquezas sucedió, a partir de la segunda mitad de ese mismo siglo, un lapso nada desdeñable de estancamiento económico. Pronto se comprobó que la crisis era más financiera que económica y nació la idea de poner en movimiento los capitales inempleados.

Fue el Banco de Inglaterra el primero en acordar amplios créditos a la industria y al comercio por el procedimiento de «bank notes». En 1711 se creó una compañía por acciones llamada «Los Mares del Sud». Muy pronto duplicó sus capitales y desató en quienes habían invertido en ella una verdadera fiebre financiera.

Para los hombres que manejan el dinero algo es serio cuando las ganancias que producen superan el monto de una suma determinada. La política sostenida por los reyes absolutos parecía inspirada en un ideal de grandeza absolutamente desprovista de intereses comerciales. Se podía hacer pingües negocios con las provisiones de material bélico, alimentos y equipos, pero éstos eran apenas algunas vías iniciales por donde podía comenzar una fortuna, pero no de las que consolidaban un imperio financiero.

Precisamente lo que comenzó en el siglo XVIII fue la oportunidad de formar esos imperios y junto con el auge de algunas fortunas de dimensiones mundiales comenzaron a establecerse las asociaciones internacionales para promover en los gobiernos los cambios necesarios para consolidar esos capitales. El éxito de la masonería a lo largo de ese siglo es uno de los signos más claros de esa mentalidad y una de las fuerzas más importantes de que van a disponer los financieros para lograr sus propósitos de instaurar una política a su medida.

Considerados todos estos hechos desde una perspectiva religiosa pueden ser vistos como una rebelión perversa contra los designios de la Providencia, pero si tratamos de meternos, con toda la objetividad posible en la mente de los hombres que conducían el

juego político, advertiremos que Dios casi había desaparecido de su espíritu y en el vado dejado por su ausencia se instalaba, con toda comodidad, una suerte de filantropía economicista que sólo consideraba importante una política puesta al servicio de la promoción de riquezas con todas las consecuencias industriales, comerciales y financieras que ese propósito imponía.

El gran negocio de la salvación, como gustarán decir los predicadores protestantes de nuestra época, no era algo para ser tratado en el nivel de los asuntos internacionales; pertenecía al fuero íntimo, como cualquier otro movimiento pasional de la sensibilidad; no formaba parte del mundo maduro y sólido de las finanzas, la industria y el comercio.

Si bien se observa, la masonería no desestimaba el influjo de la religión y hasta la exageraba un poco si se atiende a su retórica y a sus generosas tiradas en favor de la fe. Lo que un buen católico podía reprocharle es que la sacaba del quicio sobrenatural de un contrato hecho por Dios y la colocaba, suavemente, en el terreno de las opciones naturales que tienden a satisfacer un deseo de absoluto, nada desdeñable, pero que nada tiene que hacer con el orden de una sociedad que tiende, con todas sus fuerzas, a gozar en paz de las riquezas ganadas con el trabajo.

Cuando Felipe de Orleans se hizo cargo de la Regencia de la Corona Francesa durante la minoría de Luis XV, la situación financiera del Estado francés era todo lo desastrosa que podía ser y que había sido siempre y padecía, exactamente, las mismas dificultades que había padecido para regenerar su situación. El camino hacia la centralización y el absolutismo protagonizado por los dos luises que descansaban para siempre en Saint-Denis, no había podido ser todo lo completo que soñaban los ideólogos.

En ese complejo nudo de intereses en que se debatía la monarquía faltaba un claro sistema impositivo que permitiera al tesoro real vivir con grandeza, sin apelar constantemente a una serie de expedientes irregulares, cuando no decididamente tramposos que dasacreditaban el poder real, sin dar ninguna solución a los problemas acumulados.

No es extraño que pulularan los magos de las finanzas y los aventureros de alto voltaje dispuestos a vender sus recetas en el

agotado cuerpo político de Francia. Entre ellos sobresalió la figura de John Law, introducido en la amistad del Regente por su secretario Dubois y vivamente recordado por Saint Simón que dejó para la posteridad un exelente retrato.

Law había nacido en Edimburgo durante el mes de abril de 1671. Era hijo de un orfebre y de Juana Campbell, descendiente de una noble estirpe escocesa. Por su catadura, su estampa física y sus gustos, Law pertenecía más a la nobleza que a la burguesía y siempre que se trató de amores y de querellas había en él un espadachín que respondía con el cuero a lo que decía con la boca. Un muerto de una estocada en la ciudad de Londres lo obligó, luego de algunas alternativas carcelarias, a salir de esa ciudad y a refugiarse en el continente, donde vivió del juego y de algunas especulaciones bursátiles que le permitieron mantener un tren de vida a la altura de sus exigencias fastuosas.

Su amistad con Felipe de Orleans data de 1714, cuando todavía vivía el anciano Luis XIV. Saint Simón lo recuerda en el tomo XIII de sus Memorias y en los primeros pasos de esa amistad que lo llevaría con el tiempo a convertirse en el gran «affaire» de la Regencia.

> «El Duque de Orleans tenía entre sus manos un asunto del cual muchos se sirvieron para mantener su docilidad con respecto al Parlamento. Un escocés, de no sé qué nacimiento, gran jugador y gran combinador y que había ganado fuertes sumas en los diversos países donde se había encontrado, llegó a Francia en los últimos tiempos del finado Rey. Se llamaba Law, pero cuando fue mejor conocido se acostumbró a designarlo «Las» con lo que su nombre de Law desapareció. Se habló de él al Duque de Orleans como de un profundo conocedor en materia de banca, de comercio, de movimientos de dinero, de moneda y finanzas; esto despertó su curiosidad y quiso conocerlo, tuvo varias entrevistas con él y quedó tan satisfecho que le habló a Desmaretz como de un hombre que podía ayudarlo en sus dificultades...»

Estas conversaciones no pasaron de afianzar una amistad cuyos frutos serían recogidos cuando el Duque de Orleans se instalara en la Regencia, porque recién entonces dio la oportunidad a Law para

que este ensayara su sistema. Saint Simón, muy conocido también por su amistad con el Regente, desconfió de Law en sus primeros momentos, pero posteriormente conquistado por su amistad con Felipe de Orleans, por la franqueza y la indudable versación financiera del escocés, se plegó a sus proyectos y puso toda su influencia para apoyarlo en la organización del famoso banco de créditos.

> «En realidad el sistema de Law no reposaba en una doctrina económica desconocida, ni imponía criterios que no se hubieran impuesto en otros países de Europa y muy especialmente en Inglaterra y Holanda, los más adelantados en esas prácticas. El sistema tendía a usar del crédito favoreciendo la circulación del papel moneda con el respaldo de un banco del Estado. Como esto último no fue posible por la oposición sistemática de todos los medios financieros de Francia, se creó un banco que, sin la expresa garantía del Estado tenía la caución moral del Regente. Una de las cláusulas más reciamente estipuladas por Law fue la puntualidad en los pagos de los billetes a su sola presentación y en el reembolso de los depósitos a la primera demanda». [25]

Como se puede apreciar esta exigencia era fundamento «sine qua non» para que pudiera funcionar el crédito y atraer los depósitos del ahorrista, dando un certero golpe a la acción de los usureros que cobraban por sus préstamos un interés del dos y medio por ciento mensual y harían muy onerosas las transacciones comerciales.

La idea de Law era clara y tan decididamente moderna en su aplicación que cuesta mucho pensar por qué fracasó de un modo tan lamentable. Sus enemigos fueron muchos y al interés de los financieros sacrificados se sumó el rencor envidioso de ministro D'Argenson que había jurado perder al escocés en cuanto se le presentara una oportunidad.

Saint Simón, que comenzó siéndole hostil, vio su antipatía convertirse en franca admiración por el sistema ideado por Law. Reflejó este sentimiento en sus «Mémoires» cuando reconoce que

---

25.- COCHUT, A.: *Law, son système et son époque*, pp. 43-44.

«la única cosa que podía aliviar los males y remediar el desorden de los cambios y facilitar los pagos, era el sistema bancario de Law, al que confieso haber sido muy contrario, pero puedo contemplar ahora su éxito con una alegría tan sincera como si hubiese sido siempre de su opinión».[26]

La prueba de fuego para la banca de Law, iniciada bajo muy buenos auspicios, fue el discutido asunto de la Luisiana que exigía, para su completa realización, una inversión tan grande de capitales y una capacidad de organización tan prolija y riesgosa que nadie creía que Law se atreviera a emprenderla. Era no contar con la índole de gran jugador que había en este aventurero de raza. No sólo aceptó los peligros de una aventura económica de explotación colonial, sino que amplió el proyecto hasta convertirlo en una cabal empresa política donde se entraba a considerar, junto a los problemas financieros, otros de orden comercial y militar, que excedían generosamente la jurisdicción propia del banquero.

Era anticipar, en alguna medida, lo que medio siglo más tarde haría Lord Robert Clive en la India. Marc-René de Voyer de Paulmy d'Argenson, entonces guardasellos de la Regencia, se sintió herido en todas sus prerrogativas por este inesperado vuelo de las ambiciones de Law y no sólo opuso al proyecto una resistencia cerrada, sino que tomó una serie de medidas financieras que finalmente provocaron la ruina total del sistema organizado por Law.

Sin penetrar en los detalles de un debate que excede mi competencia, diré que D'Argenson inspiró una medida de devaluación que llevó el marco de plata de 40 a 60 libras, lo que provocó entre los capitalistas una pérdida notable que todos atribuyeron a una maniobra de Law. Para pasar del ataque al sistema a una agresión directa contra la persona de Law:

«se renovó una antigua ordenanza que prohibía a los extranjeros, bajo severísimas penas, mezclarse en el manejo de los bienes reales».

Se exigió la presentación de Law ante un tribunal del Estado.

26.- ROUVROY, Louis de, duque de Saint-Simon: *Mémoires*, t. XIII, p. 476.

Edmond Jean Francois Barbier en su «Journal d'un Bourgeois de Paris sous le Regne de Louis XV» se hace eco de la opinión pública cuando habla de la fuga de Law. En la nota correspondiente al 28 de diciembre de 1720 escribió:

> «Hoy se sabe dónde está Law. Pasó seguramente a Valenciennes donde fue detenido, unos dicen por el Comando de la Región, otros por d'Argenson (hijo), intendente de ese lugar. Law mostró un pasaporte particular firmado por el Regente y le dieron caballos. Tenía consigo al escudero del Señor Duque (de Orleans) y estaba en una de las postas con cuatro o cinco hombres que vestían librea. Fue a Bruselas donde se lo recibió fastuosamente por M. de Prié en representación del Emperador. Se lo esperaba en el Teatro de la Comedia donde descendió. Tuvo la insolencia de decir que había enriquecido a la nobleza y que dejaba París en estado floreciente».

No es, indudablemente, una nota para cerrar la carrera de un banquero. Se advierte en Law el carácter altivo y desenvuelto de un verdadero hijo del peligro, de uno de esos que Bernanos llamó «aventuriers de grande race». Pierre Gaxotte dio a conocer un juicio sobre el sistema de Law que pone su acción en su justa perspectiva histórica:

> «Dejó un recuerdo malo que más bien retardó el advenimiento del crédito».

Philippe Erlanger en su biografía «Le Regent» afirma que

> «el resultado más durable de esta experiencia fue la ascensión de las clases medias porque duplicó su poder de compras y permitió el desarrollo de actividades y ambiciones antes desconocidas».[27]

Marcel Pellitzer en su libro «Le Regne des Financiers» concluye sus páginas consagradas a Law con este lúcido comentario que

27.- ERLANGER, Ph.: *Le Regent*, Paris, Gallimard, 1936, p. 358.

conviene meditar para observar en qué medida la monarquía absoluta era incapaz de asumir exitosamente el mundo de las finanzas:

> «El sistema tuvo consecuencias desastrosas para la mayor parte de los especuladores, no obstante, para otros, fue benéfica. El comercio se desarrolló fuertemente y tanto los propietarios de tierras como los rentistas fueron favorecidos. El sistema liberó la propiedad nobiliaria con poco gasto y la fuerza de billetes de banco, porque los señores se arrojaron con furor en el sistema. No quisieron ser comerciantes con Colbert y se hicieron *agiotistas* con Law y luego contra Law».
>
> «En pocas palabras, la crisis del sistema fue fatal para la monarquía. El Rey o por lo menos el gobierno del Rey quiso ser banquero y fue banquero quebrado y deshonesto». [28]

Si no conociera la existencia de valores que están por encima de las preferencias axiológicas de los hombres de una época determinada, me gustaría pensar con Huizinga que cada etapa de la historia tiene un sistema de vida que solamente es válido en la clausura coherente de sus predilecciones. Un mundo tecnológico como el que dio nacimiento a la sociedad medieval, tiene que cerrarse en el modelo de una economía de uso. Cuando el lucro penetra en las honduras del corazón humano ya no se puede sostener sin contradicciones una ética del honor, ni la altiva grandeza del ideal caballeresco. El mundo debe ser inevitablemente para aquellos que han nacido para la usura, el agio, la especulación y el negocio. Cuando un caballero pretende emular a una de estas figuras del mundo moderno deja de ser un caballero y no logra, ni de cerca, alcanzar en su género la perfección de un auténtico financiero.

28.- PELLITZER, M: *Le Regne des Financiers*, N.E.L. Paris, 1978, p. 109.

EL MUNDO POLÍTICO

El siglo XVII, como lo señaló Nietzsche, llevó la marca del genio francés; en cambio el siglo XVIII, bajo cubierta literaria francesa estuvo, ideológicamente, bajo el dominio de Inglaterra. Fue el utilitarismo inglés el que conquistó Europa y promovió el triunfo del espíritu capitalista. La operación no fue fácil y tropezó, a lo largo de su proceso, con todos los obstáculos acumulados por la resistencia religiosa y los resabios caballerescos que perduraban en los usos y las costumbres sociales.

Los detentores del nuevo poder tuvieron clara conciencia de todos los aspectos comprometidos en la lucha y se prepararon para destruir sistemáticamente el Antiguo Régimen, empleando contra él todas las armas que tenían a su alcance: el iluminismo ilustrado, la presión monetaria, el soborno, la intriga, y, cuando no hubo otro recurso, la revuelta sangrienta.

La sociedad de orden que surgió sobre la ruptura del sistema religioso, había tratado de unir las partes dispersas de la cristiandad bajo la égida política de la monarquía. Se trataba de ordenar la convivencia práctica de los hombres sin tomar demasiado en serio las disposiciones religiosas del espíritu. Un modelo social tan claro y evidente, como el punto de partida cartesiano, se imponía a la inteligencia de casi toda Europa siguiendo el rumbo trazado por la monarquía francesa.

La primacía de la actividad política sobre las diligencias puramente económicas estaba trazada con férrea seguridad. No obstante, esa misma política, por muy claros prioritarios que fueran sus designios, se topaba en el ejercicio de su poder con un régimen económico deficitario que fue su permanente piedra de tropiezo a lo largo del siglo XVII y no paró hasta culminar en las convulsiones del siglo XVIII provocando una decidida inversión entre las relaciones de política y economía.

El Antiguo Régimen, aunque había entrado con Richelieu y Luis XIII en el camino de una estatización creciente a expensas de las viejas asociaciones intermedias, conservó un espectro social muy complejo y diferenciado, con una clara estratificación de clases y de estamentos que permitía percibir el ejercicio de fecundas

desigualdades a lo largo de un proceso histórico natural. Es decir, de un desarrollo que suponía y cultivaba el ejercicio intensivo de facultades que distinguen las diversas crianzas, sin caer en la esclerosis de las castas, ni destruir al pueblo en la atomización individualista de la burguesía.

En esa sociedad existían ricos, pero los financieros no habían encontrado todavía el campo propicio para el crecimiento que los llevaría, poco a poco, a colocarse al frente del sistema social. Estaban encuadrados por muchas fuerzas históricas cuyo peso era difícil eludir. La primera y la más importante de ellas fue la monarquía y a no ser por el carácter internacional que comenzaron a tomar los negocios, la primacía política del monarca absoluto se hubiera podido mantener en la cresta de la ola, sin ceder demasiado a la influencia del dinero.

Luis XIV al hacerse cargo del reino de Francia tropezó con el enorme poder financiero de Fouquet, cuyas operaciones tenían ramificaciones en los principales países de Occidente y al que no pudo destruir en los límites del sistema legal francés por los muchos apoyos que tenía Fouquet dentro y fuera del Reino. No tuvo otro remedio que recurrir a la fuerza policial y obrar por encima del derecho para dar con Fouquet en la cárcel y con tres o cuatro cómplices de menor calibre, ahorcados con prolija seguridad en la Plaza de la Grève.

Luis XIV se encontró así dueño de todos los recursos del Estado Francés y dispuesto a asegurar la tranquilidad «du prés carre» gracias a una política de mala vecindad que sembró su desastre en las naciones lindantes y que costaron a Francia más de lo que podían dar sus recursos económicos.

En esta difícil coyuntura y a pesar del enérgico apoyo de sus dos mejores ministros, Colbert y Vauban, el monarca se vio obligado a recurrir a uno de los más ricos y poderosos financieros del Reino, el banquero Samuel Bernard, especialmente por las conexiones que este ilustre personaje había sabido establecer con todas las plazas financieras de Europa.

Jacques Saint Germain ha escrito una encomiástica biografía de Samuel Bernard que usaremos en sus líneas generales para señalar el rasgo sobresaliente de su gloriosa carrera. Había nacido en París

en 1651 en el seno de una familia protestante dedicada completamente al arte de la pintura, el grabado y las miniaturas.

Samuel no heredó de sus antepasados ningún gusto especial por las artes, pero sí una marcada predilección por las cosas bellas y suntuosas que lo llevaron, siendo todavía joven, a interesarse en el comercio de ropa de lujo: géneros de seda con encajes de oro y de plata.

Fue mercero y en esta faena ganó bastante dinero, muy buenas relaciones y una fructuosa experiencia del mercado internacional. Del tráfico de géneros finos, pasó al del oro y del oro a la actividad financiera. Fue en esta faena donde desplegó sus talentos y una percepción tan aguda de los buenos negocios que muy pronto llegó a impresionar la sensibilidad del Rey Sol, siempre necesitado de dinero y muy bien dispuesto a pasar por alto algunos detalles del protocolo con tal de obtener algunas ventajas pecuniarias. Lo dice el propio Saint Simón con esa maliciosa serenidad que hace las delicias de su estilo:

> «Desmareiz, en ese preciso momento proveedor de las cajas reales, no sabía de qué palo hacer una flecha; todo estaba agotado. Había golpeado todas las puertas de París, pero como tan a menudo y tan netamente el Rey había faltado al pago de sus compromisos, no obtuvo más que excusas y no vio otra cosa que puertas cerradas. Bernard, como los otros, no quería prestar nada; se le debía demasiado. Desmaretz le presentó al vivo el exceso de necesidades que padecían las cajas reales y la enormidad de las ganancias que Bernard había hecho como prestamista del Rey. El financiero permaneció inquebrantable... Desmaretz dijo al Rey que fuera como fuese, sólo Bernard podía sacarlo de sus apuros, pues no tenía dudas con respecto al caudal que poseía. Se trataba de doblegar su voluntad y la terquedad insolente que había mostrado. Era un hombre muy vanidoso y perfectamente capaz de abrir su bolsa si el Rey lo halagaba. La necesidad era tan grande que el Rey Sol consintió, y para obtener ese socorro con la menor indecencia posible y eviatar un rechazo, Desmaretz imaginó un encuentro casual entre el Rey y Samuel Bernard. El Monarca llevó al financiero a recorrer el recientemente inaugurado Parque de Marly. El Rey supo adular tan bien la vanidad del hombre de negocios que Bernard quedó encantado y dijo poco después que prefería correr el riesgo de arruinarse

que dejar en mala situación a un príncipe que lo había colmado con su cortesía. Desmaretz aprovechó la oportunidad y extrajo de él mucho más de lo que se había propuesto». [29]

Todos los ingredientes de la compleja vida política del siglo XVII se encuentran estrechamente mezclados en esta anécdota referida por Saint Simon: la ductilidad del monarca, el buen tino de su ministro y la casi omnipotencia del financiero que podía o no respaldar con su fortuna la buena conducción del gobierno.

Falta a este cuadro el papel tan decisivo de los intelectuales, en esta guerra contra ese poder que por su carácter absoluto no podía ser llevado por sus acreedores ante ningún tribunal para obligarlo a pagar sus cuentas cuando no quería hacerlo.

La burguesía ilustrada se emancipaba cada día más del clero y el lugar que antes ocupaban los sacerdotes y los teólogos comenzaban a ocuparlos los escritores. Ya no se escuchaban los sermones de éste o aquél predicador notable. Se leía a Voltaire, a Diderot, a Rousseau o a Montesquieu, para designar sólo a los más importantes, y no entrar en la inmensa cohorte de los autores de libelos, panfletos o artículos que circulaban abiertamente o bajo capa entre aquellos que sabían leer.

La muerte de Luis XIV colocó a Francia bajo el régimen de regencia presidido por Felipe de Orleans pero que el difunto Rey, con lógica desconfianza, rodeo de una serie de personajes con el propósito de limitarlo, sin pensar, tal vez, que las ínfulas de estos asesores no estaban en armonía con sus méritos.

Felipe era un hombre inteligente y pronto invalidó el testamento de Luis XIV con el apoyo del Parlamento de París y se liberó de los obstáculos que le impedían marchar con libertad en el camino de la cosa pública. Desgraciadamente para él los parlamentarios no fueron ni más dóciles ni más inteligentes que los príncipes de sangre y muy pronto tomaron en los asuntos del Reino una serie de peligrosas prerrogativas que fueron creciendo con el tiempo en de-

---

29.- ROUVROY, Louis de, duque de Saint-Simon: *Mémoires*, t . V, pp. 457-9, Paris, Hachette 1886.

trimento de la Corona. Fue en el Parlamento de París donde se sembraron las semillas cuya cosecha recogió la Revolución.

Se ha exagerado, en beneficio de la causa republicana, los defectos de Luis XV. Muchos historiadores, atentos a una fácil apología demoliberal, lo han culpado de haber provocado por su incompetencia los sucesos que cayeron sobre la cabeza de su desdichado nieto. La verdad no es tan simple y si bien Luis XV estuvo lejos de ser un gran Rey, no careció de las condiciones indispensables para hacer un papel de sucesor discreto y honorable. Existen numerosas monografías sobre su época que permiten, a quien las estudia, formarse una idea mucho más matizada que esa imagen, negro sobre blanco, que ha presentado la propaganda revolucionaria. Hay que ver que esta última tuvo muchos crímenes que justificar y no era fácil presentarse con la sangre del último monarca en las manos sin intentar una explicación atendible. Como Luis XVI fue un hombre de una probidad y de una conducta ejemplar, había que hacer recaer sobre el abuelo las culpas que él no tuvo.

De hecho, ni el reinado de Luis XV ni la Regencia fueron etapas gloriosas en la historia de la monarquía francesa, pero soportan la infausta suerte de haber sucedido a un rey excepcional y al reinado que llevó a su culminación el brillo y la influencia de la corte francesa. Fueron jalones de una decadencia y antecedentes desdichados de una revolución. Una medianía que hubiera sido inadvertida en mejores tiempos, resultó insoportable para los que vieron en ella el presagio de la caída.

Fueron gobiernos discretos en momentos en que, quizá, habrían hecho falta personalidades sobresalientes. El viejo aparato montado por los Capetos y perfeccionado a lo largo de diez siglos, manifestaba signos de deterioro. La fuerza ascendente de la burguesía no halló en el trono de Francia la autoridad capaz de encauzar en orden su energía. En ausencia de un poder político dueño de un sólido proyecto adecuado a la época, la burguesía se sintió convocada a cambiar el orden de las prelacías y trató de poner la política al servicio de sus intereses, como creyó que había hecho la oligarquía inglesa.

Lo que no vio fue que Inglaterra unió los múltiples intereses de su burguesía y los de las clases terratenientes en un haz de aspira-

ciones que hicieron de la nación una sola empresa. Extendió su dominio naval sobre el Atlántico y disputó exitosamente contra las naciones que todavía conservaban algo de su antigua grandeza como España. Comerció con las colonias de América del Norte, con las Antillas y con los territorios bajo el dominio de los reinos ibéricos. Hábilmente entrenada por sus corsarios en los trajines del contrabando, unió al comercio legal las cuantiosas entradas de sus piraterías. Todo esto con la más profunda seriedad y sin perder en ningún momento la compostura que la reforma protestante había impreso a los rostros británicos.

La burguesía inglesa desarrolló extraordinariamente sus recursos financieros y dueña de un poder económico indiscutible, extendió sus actividades a la vida política, en la que actuó con factor decisivo. La importancia de la Cámara de los Comunes aumenta a partir del siglo XVIII y luego del advenimiento al trono de Jorge I crecen sus prerrogativas.

Cuando se considera la evolución política de Gran Bretaña hay que abandonar todos los esquemas que impone una excesiva adhesión a la coherencia lógica. Ingleterra no es solamente un país de contrastes —en alguna medida lo son todos los países—; es una nación en la que pueden convivir contradicciones que en otras tierras serían motivos de ruina. De hecho han coexistido las actitudes más anacrónicas del tradicionalismo político con las más revolucionarias y modernas. Es el pueblo de Burke y de Thomas Payne, del «Bill of Righs» y de la más vergonzosa trata de esclavos que ha conocido nuestra civilización. Es la nación que prohijó «El Tratado del Gobierno Civil» de John Locke y mantuvo en pie un sistema representativo en donde una aldea de apenas un par de miles de habitantes mantenía un diputado en el Parlamento y una gran ciudad industrial no tenía ninguno.

La división ya tradicional entre los «tories» y los «whigs»[30] tuvo intermitencias de prioridad que dependieron del juego de los intereses económicos y políticos que separaban a los terratenientes de la nueva burguesía industrial y financiera. Durante el lapso que

---

30.- «Whigs», en Inglaterra, partido Conservador.

transcurre entre 1721 y 1761 los «whigs» dirigen la política inglesa y tuvieron como representantes a figuras como Robert Walpole, que supieron dar al comercio marítimo un fuerte impulso sosteniéndolo con una industria en fecundo crecimiento.

A partir de la mitad de ese siglo las invenciones mecánicas, el uso del carbón de piedra y el movimiento emigratorio de la campaña, provocaron un notable crecimiento de las industrias y favorecieron por compensación el desarrollo de la ganadería en las propiedades rurales. Los minifundios fueron vendidos a los que poseían tierras y aumentaron el volumen de los campos dedicados al pastoreo. Los brazos extraídos del campo fueron empleados en la industria del carbón o en las tejedurías de algodón y pasaron a formar parte de un proletariado suburbano en condiciones de vida tan miserables que harán estallar las primeras quejas contra los abusos del nacimiento del capitalismo industrial.

El partido *whig* estuvo, desde sus comienzos, con este proceso económico. Cuando la situación creada por el desarrollo chocó con los intereses de los antiguos gremios textiles, los *tories*, recién salidos del ostracismo a que los condenó su preferencia por la dinastía de los Estuardos, apoyaron con decisión el movimiento artesanal y se convirtieron, tal vez para contrariar todos los esquemas revolucionarios posteriores, en denodados defensores de los derechos obreros. El apoyo no era desinteresado y tenía excelentes motivos políticos. Los *tories* sabían muy bien de dónde provenían sus ganancias como para proceder sin inventario previo. Buenos criadores de ovejas, tenían contra la creciente industria algodonera una ojeriza muy bien alimentada en las cifras de sus libros de cuentas.

De cualquier modo, la Inglaterra de Walpole, para dar a este período una denotación cómoda que los más optimistas conocen con el alegre nombre de «Old Merry England», fue un tiempo marcado por el tono fuerte de las costumbres y la extensión, en cantidad alarmante, del uso del *gin*.

La República de las Provincias Unidas fue el nuevo nombre que adoptaron los Países Bajos con Holanda a la cabeza. Amsterdam fue la ciudad más rica de esta gran potencia comercial y aunque paulatinamente superada por Londres, conservó un tiempo más el esplendor de su magnífico tráfico y la pujanza de sus banqueros.

El Santo Romano Imperio Germánico de Occidente

Dejamos a Luis XIV en los años declinantes de su reinado, cuando comenzó a soñar con una posible unión entre la Francia y la Casa de Austria y acaso con una probable restauración del Imperio Germánico bajo protección francesa. Este proyecto del anciano rey no ha pasado de ser otra cosa que un motivo de curiosidad para los historiadores que veían en él a un denodado enemigo de los Austrias.

La antigua costumbre francesa de desunir a los alemanes había robustecido el germanismo protestante y debilitado de tal modo la estructura imperial, que ésta era apenas un recuerdo pomposo y una norma protocolar para estampar en los documentos diplomáticos.

No obstante todavía eran numerosos los estados que decían pertenecer al Imperio y que enviaban sus diputados a la dieta de Ratisbona, pero cada uno de ellos hacía la política que más le convenía y no tenía en cuenta para nada las decisiones tomadas en las vistosas ceremonias imperiales.

Entre esos estados se destacó Prusia y desde los primeros años del siglo XVIII, su importancia en el conjunto de los países germánicos creció con su poderío militar y político. Su posición geográfica, aparentemente dispersa pues poseía territorios al este, en el centro y sud de las alemanias, le permitió una movilidad muy favorable al papel de federador que pretendía encarnar.

En el año 1700 el Príncipe Elector, Federico III de Brandeburgo obtuvo del Emperador el permiso de usar el título de Rey en Prusia, lo que significaba que si bien no era Rey fuera de Prusia, lo era en el interior de su territorio. Esta pequeña cláusula sugerida por las rábulas imperiales, no impidió que la efectiva monarquía tomara vuelo y extendiera sus alas protectoras sobre toda la germania de confesión protestante.

La corona prusiana quedó en la cabeza de los Hohenzollern y comenzó a concurrir con el Imperio en su deseo de conseguir una unificación de las alemanias en su exclusivo beneficio.

A la muerte de Federico III le sucedió en el trono de Prusia Federico Guillermo que pasó a la historia con el mote de «el rey sar-

gento» por sus gustos castrenses y su afición a las paradas militares. Con él entró en el ejército prusiano el hábito prusiano que lo haría famoso y al mismo tiempo se forjó un arma que, con el correr del tiempo, sería el asombro de Europa.

Lo novedoso en la organización militar prusiana fue una mezcla de ejército cívico y mercenario. Los antiguos «junkers» prusianos proveyeron los cuadros oficiales nombrados directamente por la corona y bajo las órdenes inmediatas del Rey. No eran, como los nobles franceses, propietarios de sus compañías de soldados, sino funcionarios al servicio directo del monarca.

El Rey Sargento se contentó con jugar a los soldados y nunca hizo correr a su ejército el riesgo de una guerra de veras que pusiera a prueba su temple y su prestigio. Fue el «Ilustrado» Federico II de Prusia, el amigo de Voltaire y de las bellas letras, al que le tocó en suerte probar el filo y la preparación de su poderoso instrumento.

Los Habsburgo tenían la titularidad del Imperio y aunque sus tierras estaban un poco por todas partes de la Europa oriental y occidental, tenían su centro en Austria y Bohemia. Una parte de la Bélgica actual reconocía su primacía y en el norte de la península itálica se extendía, bajo la insignia imperial, el antiguo reino de los Longobardos. Croacia y Hungría integraban el gran feudo del Emperador y sumaban en este mosaico de naciones, las características de su propia idiosincracia racial y lingüística.

En un probable cotejo de fuerzas entre Austria y Prusia, ésta última contaba con la unidad idiomática de sus habitantes y un conjunto racial homogéneo, frente al heterogéneo pluralismo imperial.

España en el siglo XVIII

Los Habsburgo habían sido reemplazados por los Borbones al comenzar el siglo. Con ellos entró en la Península Ibérica una fuerte influencia francesa que sin detener el proceso de dacadencia, dividió a los españoles en «ilustrados» y «tradicionalistas». Esta división inspiró sendas políticas que se tradujeron en el centralismo ilustrado y la fuerte tendencia a defender el regionalismo de los fueros entre los tradicionalistas.

Los Borbones, de acuerdo con el ejemplo de Luis XIV, trataron de reunir en torno a la Corona todas las fuerzas de la nación, con el laudable propósito de exaltar el poder de la Corte y destruir en la nobleza los últimos resabios feudales.

Esta política robusteció a las clases medias y permitió la aparición de una burguesía que, como era de esperar, tomó el rumbo intelectual del Iluminismo.

Como en otros países, aunque con menor fuerza e intensidad, el auge del capitalismo industrial y comercial debilitó las agrupaciones gremiales de artesanos y con ellas los auxilios sociales que prestaban. Se trató de paliar estas consecuencias con la ayuda de algunas medidas inpiradas en las ideas nuevas, pero es opinión de los historiadores que la situación de la clase trabajadora empeoró, sin que se encontrasen remedios eficaces para las consecuencias de la miseria.

La palabra «liberal» no se había inventado todavía, pero como se acuñó en España a comienzos del siglo XIX para denotar la ideología de la clase dirigente, podemos afirmar que el siglo XVIII ya conoció la especie social que daría nacimiento al nombre.

Cuando un pueblo decae, el espíritu de sus habitantes toma, habitualmente, dos rumbos: el que persiste en adherirse a los modos de vida que fueron, según su punto de mira, la causa de la pasada grandeza, o el que espera la salvación de un cambio radical en las costumbres. Ni uno ni otro es generalmente viable, porque la decadencia como la vejez, afecta de tal manera la calidad del impulso vital que ya nada puede remediar la esclerosis. Se dirá que tal determinismo es válido para los individuos pero no para las sociedades que se renuevan en cada generación; sin embargo, en esta situación de envejecimiento, cuando afecta a una nación o un pueblo, no suele darse el caso de una recuperación y por el contrario, hay que esperar que los síntomas de decaimiento físico y moral sean cada vez más decisivos. La historia de España de estos últimos siglos muestra con demasiada claridad la realidad de este principio.

Los ilustrados bregaron por sacar al país de su marasmo metiéndolo de lleno en las corrientes ideológicas que triunfaban allende los Pirineos. Los tradicionalistas no creían en la eficacia de este procedimiento porque borraba la imagen que tenían de España y ponían en su lugar una nación diferente a la que venció en Lepan-

to, conquistó América y sostuvo en alto el pendón de la Cristiandad mientras todos los pueblos se hundían en la negación de la protesta reformista. En esos cambios auspiciados por los modernistas desaparecían para siempre los principios espirituales que habían sostenido a España en sus momentos de esplendor.

España había logrado su unidad y luego una indudable hegemonía política sobre las otras naciones de Europa cuando se mantuvo fiel a su misión religiosa universal Su decadencia fue asunto espiritual y no material. Nada tenía que ganar con aceptar realidades extrañas a su espíritu, a su temperamento, a su historia, a no ser perder el alma sin avanzar un ápice en el terreno de la grandeza económica.

Don Vicente Palacio Atard, en un estudio sobre la decadencia española, observó, en la mayor parte de los reformadores del siglo XVIII, una cierta ambigüedad con respecto a la recepción de las nuevas ideas y la atribuyó a la convergencia, un tanto contradictoria, de tres tuerzas morales distintas: la educación católica, la vigorosa impronto del pensamiento moderno y la mentalidad burguesa.

Como ninguna de estas tres fuerzas predominó sobre las otras dos, las demás contradicciones fueron suficientes para evitar una acción unificadora y esto acaso baste para explicar la ineficacia de las soluciones propuestas por los reformistas. En un artículo publicado en el «Anuario del Derecho Español» tomo XVIII, correspondiente al año 1947, decía Palacio Atard:

> «Años turbios en la vida espiritual de España, éstos de los comienzos de la décimo octava centuria. Se inicia una nueva dinastía y una tónica política nueva y apenas dejan rastros en el mundo de las letras. Todo es mediocre en estos momentos: la política nueva que se enseña y los reflejos que nos quedan de ella a través de la crítica de entonces».

Alcanzada la mitad del siglo aparecen los dos únicos críticos capaces de atraer la atención del historiador: Don Rafael Melchor de Macanas (1670-1760) que habiendo servido a Carlos II y a Felipe V, estaba en excelentes condiciones para hacer un resumen crítico de la época. Su obra escrita es ciertamente voluminosa aunque en vida publicó relativamente poco. Cabe destacar su «Historia crítica

de la Inquisición». Don Vicente Palacio Atard lo coloca en la línea del reformismo borbónico con todos los inconvenientes de su pragmatismo utilitario. El R.P. Jerónimo Feijoo (1676-1764) reaccionó apasionadamente contra el gusto español de dormir plácidamente sobre los laureles de las pasadas glorias y contentarse con los tristes jergones de las actuales derrotas. Trató de despertar el orgullo hispánico lanzándolo al cultivo de las ciencias naturales para aplicarlas, posteriormente, a la economía y a la industria tal como el tiempo lo imponía. Todo un programa de reconstitución burguesa, auspiciado por un benedictino que amaba las bellas letras; la contradicción es digna de ser tomada en cuenta por quien observa ese tiempo tan rico en con trastes que ofrece la España del siglo XVIII.

Ambos escritores son un fiel reflejo de la decadencia, el agotamiento y la derrota de España. En los hechos políticos estas tres calamidades se manifiestan con más crueldad todavía y ofrecen a la consideración del historiador las lastimosas vicisitudes de un Estado débil y sin capacidad creadora al frente de un imperio colosal

La guerra llamada de la sucesión de España dio un golpe final a su vacilante grandeza que culminó con la derrota de la Armada frente a Sicilia en 1718, en su cotejo con la flota británica. Felipe V debió aceptar las condiciones impuestas por su enemigo y abandonar la pretensión de ver a su hijo Carlos al frente de los ducados de Parma y Toscana que le correspondían por herencia de su madre Isabel Farnesio.

AUMENTOS DEMOGRÁFICOS

M. Jacques Godechot en su historia «Les Révolutions» editada por *Presses Universitaires de France,* supone que el crecimiento demográfico a partir de 1930 es una de las causas más importantes del estallido revolucionario en la Francia del siglo XVIII. Las nuevas condiciones de la vida rural, la ausencias de colonias donde colocar el excedente de una población en crecimiento y la estructura técnica obsoleta del trabajo agrícola, hicieron que gran parte del

proletariado campesino constituyera un ejército permanente de hombres sin trabajo fijo y dispuesto a cualquier aventura que les permitiera integrarse a una sociedad que parecía rechazarlos.

No se puede negar, en una valoración general de las causas que provocaron el hecho revolucionario, la constatación de este fenómeno humano y de las consecuencias que tuvo en el caso especial de Francia, por las condiciones reales que se dieron en ese país.

No obstante cuando se trata de historia, el panorama que se ofrece al historiador puede ser contado según la posición que éste adopta para contemplar los hechos. Es una verdad, lamentablemente desdeñada por el prejuicio científico moderno, que más allá de los hechos constatables que se ubican en el tiempo, hay un hombre cuya respuesta frente a Dios, la naturaleza y su propia realidad, da cuenta y razón de su comportamiento. A mí no me cabe la menor duda de que el hombre sigue, en sus movimientos decisivos, un rumbo valorativo marcado por la inteligencia en su relación más profunda con la realidad. A una inteligencia ciega a la luz sobrenatural de la fe o desprovista de toda metafísica, no se le puede pedir una orientación axiológica trascendente. Es un hecho que cuando se pierde el sentido religioso de la vida desaparece toda perspectiva que ofrezca al hombre un horizonte más allá de sus preocupaciones materiales.

El hombre del siglo XVIII, por lo menos aquel que conducía el carro de la vida social, tenía del mundo una visión cada día más profana y orientada en lo esencial por preferencias claramente economicistas. La revolución burguesa, cualesquiera fueran los otros factores que contribuyeron a su realización, fue provocada por este cambio radical en la valoración del mundo.

No niego la importancia que pueda tener, en un examen detallado de los hechos históricos, éste o aquel acontecimiento, tal o cual presencia política o social. El rumbo de la historia está señalado por aquello que el espíritu de los hombres prefiere.

Es un problema fundamental de inteligencia y voluntad, de amor humano o si se quiere hablar de lengua del profesor de filosofía, de relieve axiológico. De acuerdo con aquello que nos enseña la tradición clásica y cristiana, la voluntad es movida por un determinado conocimiento del bien que marca el derrotero de la

acción humana. Para comprender una época, en el sentido cabal del término, se debe partir de una clara comprensión de aquello que constituye el motivo más importante del comportamiento de la clase dirigente.

Durante el siglo XVIII la burguesía asume la dirección de la sociedad y los otros estamentos, por contagio o absorción, se aburguesaron en el meollo de sus aspiraciones morales y pensaron, conforme a la enseñanza de Adam Smith, que una buena política debía tener por norte el desarrollo de las riquezas y el aumento de la capacidad adquirida de la población.

La religión, cada día más abandonada al fuero íntimo de cada uno, persistía como trasfondo espiritual y reclamaba sus antiguos prestigios sólo cuando la concupiscencia declinaba y el viejo servidor cristiano desplazaba al burgués asediado por el temor a la muerte. Mientras la soberbia de la vida hablaba alto, el temor de Dios no tenía mucha importancia y aparecía, entre uno y otro velatorio, sin exigencias detonantes, ni arreglos a la vista, de las cuentas atrasadas. Los pastores y los curas estaban allí, a la mano, para calmar a sus feligreses con módicas penitencias que los pusieran bien con Dios y devolvieran a la conciencia el equilibrio perdido en los negocios de este mundo.

El crecimiento de la población europea a partir de 1730 se debió tanto al mejoramiento de las condiciones sanitarias de la vida como a la mayor solicitud por los asuntos del mundo. El aumento de la producción, el saneamiento de las ciudades, la movilización de las riquezas y la promoción de nuevos alimentos importados de las colonias y las factorías desparramadas por los cuatro puntos cardinales aumentaron el bienestar y la fecundidad de la raza y especialmente disminuyeron la mortalidad infantil. De ciento dieciocho millones de habitantes que se calcula para Europa en los comienzos del siglo XVIII, alcanzó al final de la centuria, ciento ochenta y siete millones de hombres.

Francia fue la nación más favorecida por el crecimiento demográfico y como a todas las circunstancias que hacían al bienestar y la higiene sumó el hecho de quedarse con el excedente por falta de colonias donde colocarlo, de quince millones de hombres que tenía al iniciarse el siglo, alcanzó veintinueve en las vísperas de la revo-

lución. Era el país más poblado y más fuerte del Continente. Junto con el aumento de la población y como una consecuencia suya, cambió lo que las estadísticas llaman la pirámide de las edades. El cuarenta por ciento de los habitantes de Francia tenía entre veinte y cuarenta años; estos hombres jóvenes, dispuestos a todas las aventuras que puedan deparar un cambio favorable o un destino cualquiera, engrosarán los ejércitos de la república y luego asombrarán a toda la vieja Europa en el desplazamiento de las campañas imperiales.

Francia había perdido el Canadá en 1763 y poco después la Luisiana. Sus muchachos se quedaron en el país y como las industrias eran todavía artesanales y no se consumía mucha mano de obra, no hubo empleos para todos y un alto porcentaje de ellos se salieron de los cuadros tradicionales dentro de los que habían trabajado sus padres. La desocupación forzosa o la gente con empleos provisorios fue mucha y esto permitió a los agitadores contar con fuertes contingentes de jóvenes dispuestos a entrar en el juego revolucionario.

LAS NUEVAS IDEAS

Un examen más detenido sobre los pensadores que ejercieron mayor influencia en los acontecimientos políticos de la época, nos permintirá observar mejor las incidencias de la ideología y aquilatar el verdadero valor de los intelectuales. Se puede hablar de la prioridad del espíritu en los actos humanos sin exagerar la importancia que tienen las ideas propuestas por un escritor determinado. Muchos leyeron a Rousseau y no hubo pocos que acaso estaban dispuestos a poner en ejercicio el *Contrato Social,* pero el pensamiento vivo del escritor ginebrino no hubiera tenido la importancia que tuvo si no hubiera encontrado en su camino la fuerza decisiva del dinero.

Como lo hemos dicho reiteradas veces, la prioridad del espíritu debe ser considerada en el rumbo valorativo que toma la actividad humana y en el bien que la inteligencia coloca por encima de todos

los otros. Los ideólogos montan sus artilugios doctrinarios sobre la base de estas prelacias axiológicas y tratan, con más o menos suerte, de promoverlas, defenderlas y justificarlas poniéndose al ritmo de un movimiento impulsado por las clases dirigentes de una sociedad.

Los filósofos de los siglos XVII y XVIII fueron ideólogos que respondieron a las preferencias valorativas de la burguesía. Con las añadiduras temperamentales y raciales de cada uno, trataron de traducir una visión del mundo propia del «homo faber» o del «homo economicus». El alimento real de esas doctrinas sin sabiduría, no era ya la palabra de Dios, sino esa concepción del universo dependiente de la expansión de las fuerzas transformadoras del hombre.

El siglo de las Luces se llamó a sí mismo la «edad de la razón». Suponía que el hombre, luego de una larga infancia, había entrado en abierta posesión de todas sus sus energías intelectuales y se aprestaba a hacerse cargo de la tierra como una heredad que tantos dioses oscuros le habían disputado.

Taine, en sus «Orígenes de la Francia Contemporánea» comparaba la filosofía iluminista con la religión:

> «Tiene el mismo ardor de la fe, en la esperanza y en el entusiasmo; el mismo espíritu de propaganda y de dominación, la misma rigidez y la misma intolerancia, la misma ambición de refundir al hombre y de modelar toda su vida con arreglo a un tipo pre-concebido. La nueva doctrina tendrá también sus doctores, sus dogmas, su catecismo popular, sus fanáticos, sus inquisidores, sus mártires. Hablará en igual tono que la precedente, como legítima soberana, a quien la dictadura le pertenece desde su nacimiento y contra la cual toda rebelión es crimen o locura. Pero difiere porque se impone en nombre de la razón, en vez de hacerlo en nombre de Dios como pretendía la Iglesia».[31]

Taine ha advertido la transposición secularizada de una fe, de una esperanza y de una dogmática laicas, porque en el fondo una civilización se mueve siempre en el ámbito de una tradición sagra-

31.- TAINE, H.: *Orígenes de la Francia Contemporánea*, Madrid, España moderna, Trad. Luis de Tetan, S/F.- t. 1 pp. 241 y ss.

da. El cambio de clave en la substitución de los principios religiosos pone en evidencia su pretensión de concurrir con la Iglesia en una fama que también supone salvadora.

La base científica de la ideología burguesa fue provista por la nueva ciencia físico-matemática, cuya orientación dominante consideraremos en su oportunidad. Antes de estudiar otros aspectos de la espiritualidad del Siglo de la Ilustración, conviene que reiteremos, una vez más, el principio fundamental de nuestra tesis, para evitar cualquier esquematismo erróneo.

Cuando hablamos de una orientación de la vida predominantemente económica, no entendemos que se trata de una consecuencia determinada por una manera especial que tiene la sociedad de la época de disponer de los medios de producción. Una preferencia valorativa supone, necesariamente, una elección libre del espíritu; una inclinación, adoptada con espontánea seguridad, a favorecer el desarrollo de los bienes materiales con preferencia a cualquier otro tipo de valores. Este sentido económico de la vida puede coincidir con resonancias afectivas amplias y generosas o con una disposición anímica proterva y resentida, exactamente como cualquier otro rumbo axiológico determinante. Entre el radicalismo utilitario de Jeremías Bentham que esperaba hallar una legislación adecuada para una equitativa distribución de los bienes y el igualitarismo furioso de Babeuf que soñaba con hacer de la república un orfelinato, existen muchas diferencias en cuanto a la impulsividad y los sentimientos que las alientan, pero en la base, una idéntica preocupación: la explotación racional del universo para un mejor goce de las riquezas obtenidas.

Los filósofos del siglo XVIII han escrito sobre Dios, el alma, el mundo, la política, la moral y la religión. Algunos como Hegel en un contexto decididamente espiritualista y otros, como D'Holbach y Helvetius, en un marco materialista, pero, para uno y otros el mundo ha dejado de ser la libre creación de la inteligencia divina, reduciéndose al escenario en donde el hombre ensaya su propia energía prometeica. Ya sea como el portavoz de un dios inmanente que se expresa dialécticamente en las alternativas del trabajo humano, o como la expresión consciente de un proceso evolutivo material que adquiere en la mente humana su autoconocimiento de la realidad.

Voltaire podía burlarse y abominar del ateísmo de D'Holbach o de Helvetius. Hegel pasaba como sobre ascuas sobre los ensayos literarios de la frivolidad volteriana, pero en todos alentaba la fe en el progreso del hombre y la esperanza en un camino que hiciera de la tierra la verdadera y única casa del hombre, para que éste pudiera estar «chez soi» como solía decir Hegel, en amable homenaje a la lengua de Voltaire,

M. Máxime Leroy, a quien no se lo puede culpar de alimentar sentimientos contrarevolucionarios, admite que en el siglo XVIII a pesar de la pluralidad de sistemas filosóficos, todos tenían una tendencia espiritual y política única: su hostilidad al pasado, donde no veían otra cosa que ignorancia y prejuicios. Coincidían también en el deseo de alcanzar, gracias al uso utilitario de la razón, una forma de pensar y gobernar las cosas de este mundo que respondiera con éxito a las necesidades esenciales del hombre.

Generosos y apasionados todos estos filósofos no tenían otra preocupación que el bien general o como prefería decir Babeuf: la pública disposición de todos los bienes. Es verdad que el ciudadano Gracchus Babeuf fue un caso algo extraño dentro del siglo XVIII. Anunciaba una mentalidad que lograría su efectiva madurez en la centuria siguiente. Durante el «Siglo de las Luces» el bien público tenía que contentarse con un dosificado equilibrio de los egoísmos. Todavía no se había inventado el socialismo científico y el pensamiento social estaba impregnado de exigencias individualistas.

Democrática, monárquica o republicana, la filosofía no era popular. El pueblo no había sido masificado por la concurrencia sincrónica de la propaganda y la educación común. Estaba todavía bajo la influencia del sacerdote. Será menester el advenimiento de la gran industria y la formación del proletariado urbano, para que el siglo de Las Luces se prolongue en el pensamiento de Marx.

Lo social

Algo adelantamos al señalar los principales estamentos que componían la sociedad del Antiguo Régimen y observamos el cambio operado en las clases al contagiarse del virus individualis-

ta. Nos toca ahora referirnos al pensamiento social, una preocupación muy típica de ese momento histórico y en especial cuando se ocupa del tema de la distribución de las riquezas,

Ya se observe el problema con criterio capitalista o se lo trate bajo la impresión de todos los cuadros pavorosos de la miseria, el propósito no varía demasiado: ¿cómo hacer para que todos participemos equitativamente en el goce de los bienes terrenales?

Los primeros pasos de la explosión industrial no favorecieron nada a la condición obrera y en general la situación del proletariado fue, en la segunda mitad del siglo XVIII bastante lamentable. En París los mendigos suman cerca de treinta mil hombres y aunque muchos de ellos han venido de otros lugares atraídos por las riquezas de la *Ciudad Luz,* no dejan de pesar en el ánimo de los que creen en el progreso indefinido y esperan el gran almuerzo prometido por el triunfo de las ciencias positivas.

Como siempre sucede cuando a los cuidados de índole social se suma la situación desamparada de una masa sin arraigo, junto al observador atento en la búsqueda de los remedios que pueden paliar esos males, surge el agitador dispuesto a provocar y usar el descontento para su propio provecho. Muchos de los mendigos que andaban por París fueron reclutados y armados en el Palacio Real, donde el Duque de Orleans inició la revolución que debía conducirlo, también a él, a la gran igualadora nacional.

La subversión, con sus compromisos ideológicos, económicos y políticos, no es un invento muy reciente y cuando se estudia el estallido revolucionario francés se la ve obrar, muy bien provista de medios, para desatar donde fuera necesario, los tumultos indispensables para el triunfo de la buena causa.

La palabra pueblo no designa ya al pueblo de Dios o al pueblo cristiano y mucho menos a la Iglesia Católica como asamblea de creyentes; por el momento la acepción queda limitada a las clases más numerosas de la sociedad y por lo tanto a los más pobres y necesitados, según la precisa definición hecha por el ministro Necker en su oportunidad.

Antes de estallar la revolución hubo en Francia un planificado despliegue de propaganda subversiva con una excelente carga de reclamos sociales, económicos y políticos. Los burgueses querían

las propiedades del clero y pusieron el dinero que hacía falta para desatar una publicidad favorable al despojo.

> «Los revolucionarios —escribe Leroy, refiriéndose a los hombres que conducían las puebladas— hacían tan poco caso de las distinciones entre los diversos detentores de bienes, que los llamaban a todos aristócratas, palabra en la que no se habían fijado bien y sin embargo aclara el movimiento social, mostrando su inspiración económica».[32]

Leroy habla de unidad económica y no de inspiración. Nos ha parecido mejor el uso de la segunda palabra, porque si hay algo que no sirve para unir es la economía. El carácter personal de la propiedad, que no de gusto se llama privada, delata su individualismo. Cuando el orden social pierde sus funciones espirituales, deja de ser un orden y se convierte en la lucha de todos contra todos, en una jungla de intereses encontrados. Cuando el liberalismo se libró de la fe, expuso la sociedad a la guerra civil y ya no hubo otro recurso para poner paz en las calles que recurrir al soldado. Napoleón es la lógica consecuencia del terror y, al mismo tiempo, el signo de que el liberalismo no puede funcionar sin una fuerza que limite su individualismo.

La convicción firme de que la sociedad del Antiguo Régimen poseía un fundamento espiritual capaz de hacer participar a todos sus miembros de una unidad superior, fue recuperada por los pensadores contrarrevolucionarios en el curso de la revolución.

El libro de Burke: «Reflections on the Revolution in France»; el de De Maistre: «Considérations sur la France»; el de De Bonald: « Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile...»; el de Rivarol: «Le spectateur du Nord» y el de Chateaubriand: «Essai sur les Révolutions» son el resultado de una amarga experiencia sobre los conflictos provocados por el liberalismo llevado hasta sus últimas consecuencias.

32.- LEROY, Máxime: *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, París 1946 T. I p.59.

V

La formación de la moderna Alemania

Intermezzo volteriano

Federico II de Prusia, llamado también «El Grande», fue coronado en 1740. Tenía 28 años de edad y hacía cuatro que había escrito una carta a Voltaire donde declaraba su deseo de conocerlo personalmente y mantener con él una correspondencia que le permitiera adelantar en el conocimiento del francés y de las nuevas ideas, cuyo portavoz reconocido era el propio Voltaire.

A Federico le gustaba hacer versos en la lengua de Racine y esa inocente manía le inspiró a Voltaire una idea falsa sobre la personalidad del joven príncipe. Como plumífero avezado tomó los pininos rítmicos de Federico como expresiones de un cierto infantilismo. No tardaría en comprobar su error a costa de algunos inconvenientes que su sana frivolidad le impidió tomar a lo trágico.

Una vez en el trono Federico quiso conocer efectivamente al gran escritor y lo invitó a pasar una temporada en su palacio de Postdam. Voltaire aceptó encantado, pero como nunca daba pun-

tada sin nudo, se propuso obtener del prusiano una adhesión a la política anti-inglesa de Luis XV. Con este fin se presentó en Postdam como si viniera escapando a la persecución del Obispo de Mirepoix a raíz de una sátira un poco atrevida.

Federico lo recibió cordialmente y fingió creer en el cuento inventado por Voltaire, aunque so capa hizo algunas averiguaciones que lo ilustraron ampliamente sobre el fraude fraguado por su ilustre huésped. Esto no afectó para nada su admiración por el escritor, pero cuando Voltaire quiso pasar de la métrica a la política, se encontró con esta respuesta, pobremente rimada, pero de excelente lógica diplomática.

Vous voulez qu'en dieu de machine
j'arrive pour le denouement,
mais examinez mieux ma mine,
je ne suis pas assez méchant.[33]

Voltaire se volvió a Francia con los cuatro versos de Federico y con el barrunto de que los prusianos no eran tan torpes como parecían por su tamaño y su gusto por escribir en francés. Un poco más adelante comprobó otra cosa: el Rey de Prusia, amable protector de los filósofos, no era menos celoso de su autoridad que el Rey de Francia.

Su segunda visita a la corte Postdam le hizo recordar, en varias oportunidades, a la estadía de Platón en Siracusa. Como el gran filósofo ateniense, tuvo un recibimiento triunfal, una permanencia llena de zozobras y una retirada en desastre.

Si hemos traído a la memoria la relación de Voltaire con Federico ha sido porque entrañaba una verdad histórica que probablemente el escritor francés comprendió con la rapidez y la agudeza con que comprendió otras lecciones del destino: las mismas ideas que servirían para destruir la monarquía francesa, eran usadas en Prusia para consolidar el poder de la realeza.

33.- Deseáis que cual Dios mecánico / llegue para el desenlace, / pero examinad mejor mi rostro, / no soy tan perverso.

La libertad de conciencia, entendida en el sentido teológico que lo comprendió la Reforma Protestante, era reconocida como uno de los fundamentos del sistema político prusiano, y, sin afectar su férrea organización burocrática y militar, permitía a los ciudadanos del Reino una amplísima gama de creencias para volcar en ellas sus sentimientos religiosos.

«La cuestión —escribía Federico II— se expresa así: ¿es necesario que todos los habitantes del reino piensen de la misma manera o se puede permitir que cada uno piense a su gusto? Por allí aparecen políticos sombríos que dicen que todo el mundo debe ser de la misma opinión para que nada divida a los ciudadanos. La teología añade: quien no piensa como yo está condenado y no conviene que el Soberano sea rey de condenados; es necesario asarlos en este mundo para que prosperen en el otro. Se responde a todo esto que jamás una sociedad pensará de la misma manera; que entre las naciones cristianas la mayoría son antropomorfistas; que entre los católicos el mayor número es idólatra, porque nadie me hará creer que un paisano distingue el culto de latría y el de hiperdulía. Adora de buena fe la imagen que invoca.Existen numerosos herejes en todas las sectas cristianas y cada uno cree en eso que le parece verosímil. Se puede obligar por la violencia a un pobre diablo a que repita de memoria un formulario sin que le preste consentimiento interior, pero de ese modo el perseguidor no ha ganado nada.

Si nos remontamos hasta el origen de la sociedad, es evidente que la soberanía no tiene ningún derecho sobre la manera de pensar de sus ciudadanos.Hay que estar loco para creer que un hombre haya dicho a otro: 'os coloco por encima de nosotros porque nos gusta ser esclavos y os damos el poder de dirigir nuestro pensamiento a vuestro antojo'. Por el contrario, lo que se ha dicho es lo siguiente: 'tenemos necesidad de voz para mantener las leyes a las cuales queremos obedecer, para gobernarnos sabiamente, para defendernos. Exigimos de voz que respetéis'. He aquí la sentencia pronunciada y sin apelación. Por lo demás esta tolerancia es ventajosa para las sociedades donde se establece, porque por sí sola hace la felicidad del Estado.Desde el momento que todo culto es libre, todo el mundo está tranquilo, mientras que la persecución ha dado lugar a las guerras civiles más sangrientas, largas y destructivas. El mal menor de la persecución es provocar la emigración de los perseguidos. Francia tuvo provincias

cuya población sufrió y sufre todavía las consecuencias del Edicto de Nantes». [34]

Decir que por la cabeza de Federico II había pasado la Reforma con todo el peso de la fe subjetiva es un juicio bastante obvio, pero explica la enorme distancia que separa el principio protestante del credo católico. La religión ha dejado de ser un mandato dado por Dios de una vez para siempre, fijado en un símbolo dogmático para que los hombres vivan y se eduquen de acuerdo con esas verdades y así salvar el alma.

No hay verdad religiosa y por lo tanto no existe un verdadero conocimiento de lo que ha sido revelado, razón por la cual cada uno está liberado, en materia de religión, a la interpretación que se le ocurra en la intimidad de su conciencia. A esto llama Federico II, libertad de pensar. La misma libertad no se podía exigir en el terreno de disciplinas científicas claramente establecidas y en las que se imponía la necesidad de aprender y no la de pensar según el rumbo del capricho personal.

Estaba convencido de que esa modalidad imperativa de la religión provocaba la guerra civil y ya que conviene que los hombres se unan en algo para constituir un orden moral de convivencia, consideraba que esa función unificadora correspondía al Estado. Si hubo un momento en que los protestantes tuvieron que aceptar el credo impuesto por un monarca para evitar la disgregación implícita en sus principios, hoy se procuraba unirlos, por encima de los credos, en la religión del Estado, es decir, en el Estado como Religión.

El Rey filósofo no quería gobernar en favor de ningún credo, de ninguna confesión, pero desde ese momento el Estado prusiano ponía su potestad y su organización por encima de cualquier secta y proclamaba, a todas ellas, materia opinable que no obligaba a ninguna adhesión intelectual, porque carecían de títulos suficientes para ser consideradas como conocimientos válidos.

No obstante exigía de sus súbditos una obediencia sin discusiones al régimen político imperante, porque éste sí parecía imponer-

34.- Federico II: "Essais sur les formes de Gouvernement", *Oeuvres*, t. IX., p. 207.

se como una consecuencia inevitable de la naturaleza del poder. A esta manera de concebir el papel del Estado se la llamó «despotismo ilustrado» y los racionalistas del siglo XVIII creyeron en la eficacia de esa fórmula para imponer la revolución desde arriba.

Consultar las bases, llamar a los sufragantes a concurso, arbitrar la libre discusión en materia de negocios políticos, no había entrado en la cabeza de los notables que dirigían el proceso del cambio social y para quienes el pueblo no había adquirido todavía una madurez que le permitiera decidir sobre su destino social como sucedía con su destino religioso. En menos palabras, el hombre importante del siglo XVIII ponía el negocio de la salvación en cualquier mano, porque ya no creía en ella, pero la cuestión política debía conservarse, por lo menos entre los expertos, para evitar errores que luego habría que pagar con dinero contante.

Cuando en Francfort la policía de Federico II detuvo a Voltaire y le reclamó con cierta aspereza la devolución de las poesías reales que el escritor llevaba en sus valijas como trofeo, y a la vez como un testimonio irrecusable de la estupidez prusiana, nuestro filósofo tuvo oportunidad de pensar en los distintos sentidos que tenía la palabra tolerancia según se la pronunciara a uno u otro lado del Rhin. Felizmente Voltaire era de una superficialidad a prueba de sorpresas y así como sus ideas, sus sentimientos carecían de raíces profundas en la gran versatilidad de su espíritu. El agravio inferido por Federico fue pronto olvidado y ocupó su puesto entre los reproches que se podían hacer a una institución tan difícil como la del monarca absoluto.

Lo que siempre será motivo de curiosidad para el que estudia la extraña relación de Voltaire con Federico II, es la especie de atracción que ejerció el escritor francés sobre el rey de Prusia ¿Qué encontraba Federico II en Voltaire además de su ingenio epigramático y su gran facilidad para expresar las consignas de la época en un francés incomparable?

No es fácil encontrar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, pero cuando se examina con algún detalle la vida de Federico, surge ese amor a la lengua francesa que lo llevó a escribir casi todas sus obras en el idioma de Racine.

NACIMIENTO Y JUVENTUD

Si existe una ocasión oportuna para pensar en lo poco que un hijo puede recibir de su padre con respecto al temperamento, nada mejor que la situación de Federico II. Todo lo que éste tuvo de sutil, sofisticado y hasta perverso en la línea de su refinamiento intelectual, lo tuvo su padre, Federico Guillermo, de terco y de grosero. Llamado el «Sargento» por su afición al ejército y acaso por el nivel precario de esa atracción que nunca tuvo la oportunidad de lucirse en las grandes batallas, pero sí en las paradas y en los ejercicios de orden cerrado.

Federico Guillermo había subido al trono en Prusia, según el significativo protocolo señalado por su difunto emperador, en 1713, recién cumplido los veinticinco años. Estaba casado desde 1706 con Sofía Dorotea de Hannover que le dio catorce hijos, de los cuales, por fallecimiento de los dos primeros, el tercero que llevaba el nombre de Federico como su abuelo, pasó a convertirse en el heredero al trono.

Todo cuanto puede hecer un padre por destruir la personalidad de su hijo lo hizo Federico Guillermo en la educación de quien había de heredar la corona de Prusia. El carácter firme, y al mismo tiempo disimulado y paciente de Federico II, fue la extraña consecuencia de la dura terquedad del padre. Es de presumir que el propósito paterno no era hacer del muchacho un adefesio, pero dados sus gustos e inclinaciones castrenses, pensaba convertirlo en un *lansquenete* duro y despiadado como él mismo.

Dotado para el ejercicio de la inteligencia, había en Federico una veta voluptuosa que lo inducía, con preferencia no disimulada, a pasar gran parte de sus horas entregado a la lectura de sus autores predilectos. Federico Guillermo entendía la vida de otra manera y como tenía una fe firme en el reglamento que él mismo había prescripto para su hijo, no perdonaba jamás una falta o una pequeña desviación a su disciplina de hierro.

Federico dio sus primeros pasos en las letras bajo la conducción de una gobernanta francesa, Mme. de Recoules, que había emigrado a Prusia a raíz de la revolución del Edicto de Nantes y que, junto con su fe protestante, conservaba un pronunciado gusto por la

literatura de su país y supo inculcar al joven príncipe, desde su infancia, una marcada preferencia por el idioma francés.

A partir de los siete años fue confiado a otro protestante francés, M. Duhan, que acentuó aún más esa disposición para el francés que sentía el muchacho. El Rey entendía que un futuro rey de Prusia se debía, ante todo, a una rígida formación militar y puso a Federico bajo la tutela de dos oficiales de mérito: el general Finckenstein y el coronel Kalkstein que lo iniciaron en la ardua tarea de pensar en las evoluciones de una compañía de jóvenes nobles que estaban bajo sus órdenes. El aspecto religioso de su educación no podía ser descuidado y especialmente teniendo en cuenta la poca disposición de Federico para la piedad. No se sabe si por la influencia de los libros que leía o por la forma de concebir la religión que tenía su padre o por ambas cosas a la vez, el escepticismo del príncipe se hizo notar con demasiada rapidez y las presiones, a veces brutales, de Federico Guillermo lo confirmaron cada vez más en su disposición al ateísmo que nunca disimuló a pesar de que mantuvo su frecuentación oficial de las ceremonias, por una razón más disciplinaria y política que piadosa.

No entramos en los detalles de su formación ni de la influencia que pudo haber tenido sobre su espíritu una corta pero intensa experiencia en la licenciosa corte de Augusto II de Polonia, tan diferente a la severidad que reinaba en la de su padre. Señalamos como un rasgo de su carácter su poco entusiasta iniciación en los placeres de la carne y una acentuada misoginia que fue poco a poco ganando su temperamento.

Hubo un momento en que las relaciones entre el padre y el hijo alcanzaron un punto de tensión trágico y Federico se dispuso a fugarse y buscar refugio en Inglaterra para escapar a la tiranía del padre. Descubierto cuando daba remate a su proyecto de evasión fue duramente castigado con prisión rigurosa en un castillo y uno de sus cómplices, Katte, ejecutado con la pena de decapitación frente a la ventana de Federico para que éste tomara en cuenta la responsabilidad de su tentativa.

Esta ordalía que pudo haber terminado con la fuerza de su carácter, lo templó aún más y contribuyó a que perdiera para siempre el más leve vestigio de respeto humano. Acentuó su capacidad

de disimulo y su perseverancia natural creció en la dureza del castigo. Probablemente fue en esa prueba cuando advirtió que el duro oficio de Rey suponía sacrificios de índole personal que tocaban los sentimientos más íntimos.

Su buen comportamiento en la prisión de Custrin, le valió, luego de largos meses de espera, el ofrecimiento de una nueva oportunidad pero bajo condiciones muy rigurosas. El Rey, según la opinión de Lavisse en su historia «La Jeunesse du Grand Frédéric», quería mantenerlo en la modestia y en la humildad como convenía a un penitente todavía no reconciliado.

Fue para ese tiempo que Federico Guillermo lo puso bajo la dirección de dos magistrados del Reino especialmente en contacto con la situación económica del país para que lo instruyeran en ese tema tan importante para el gobierno. Ambos fueron muy gentiles con el joven príncipe, acaso porque así lo disponía el temperamento de ambos o porque pensaban que siendo el futuro monarca convenía captar desde ya su buena voluntad. Fue un período muy provechoso en la vida de Federico, quien demostró para las difíciles cuestiones económicas tanta competencia como la que había probado en los ejercicios de guerra.

El padre comenzaba a pensar que su hijo podría llegar a ser un gran rey y desaparecían los temores que podía abrigar con respecto al futuro de su país.

> «A despecho de su actitud sumisa, Federico sabía que su prueba aún no había terminado y que jamás se podría liberar, con respecto a su padre, de un doble sentimiento de temeroso rencor».[35]

Lo dijo con toda claridad en una carta dirigida a Camas, un representante suyo en la corte de Luis XV:

> «No esperé nunca vivir en paz con un padre tan fácil de irritar... Conviene que lo observe como a mi peor enemigo, que me espía sin cesar para hallar el momento en que crea poder darme el golpe de Jarnac. Debo

---

35.- POLLITZER, M: *Frédéric II*, N.E.L.Paris, 1966, p.25.

estar en guardia siempre y sin abandonos; el más leve paso en falso, la más pequeña imprudencia, una nada agrandada y amplificada a designio, bastarán para mi condenación». [36]

Nos cuesta creer en la existencia de un sentimiento tan poco natural en un padre, pero las razones del oficio regio tienen complejidades que una inteligencia común no puede penetrar. Por lo demás hay en todo misógino una frialdad afectiva que escapa a la apreciación del hombre normal.

En los comienzos del año 1740, Federico tenía 28 años, y el rey sintió que sus hábitos de *lansquenete* y su vida exageradamente dura llegaban a su fin. Se puso en regla con el cielo haciendo una confesión pública y el 31 de Mayo a las tres de la tarde pasó de vida a muerte sin dejar otro rastro que su terrible reputación.

El primer gesto de Federico al asumir el trono fue reparar, en la medida de lo posible, el daño que su fracasada evasión había producido en las familias de sus mejores amigos. Mandó a llamar a Keith, que se había refugiado en Inglaterra y le dio el cargo de teniente coronel. A la familia del infortunado Kate trato de favorecerla en lo que pudo otorgando el título de feld mariscal al padre del infortunado. Es gala que este hombre de corazón seco, guardaba un resto de gratitud para quienes habían sabido quererlo.

Los que presentían en Federico un carácter ablandado por la frecuentación de la poesía y el amor a las letras, se vieron seriamente confundidos en sus expectativas: no solamente demostró muy pronto que era capaz de obrar sino que lo hacía con una rapidez y una eficacia que asombraba a todos aquellos cortesanos acostumbrados a las excesivas precauciones de la diplomacia protocolar.

Marcel Pollittzer nos instruye con una abundante citación de cartas y memorias diplomáticas acerca de las principales maniobras urdidas por Federico para consolidar la posición de Prusia en el marco de la política alemana. En este sentido su invasión a Silesia poco después de haberse hecho cargo del trono, fue una mues-

36.- *Ibid*, p. 32.

tra digna de su genio y en donde probó, a todos cuantos tuvieron oportunidad de entrar en contacto con la intriga, la duplicidad y la elasticidad de su espíritu para atrapar las oportunidades favorables y, a la vez, tan firme y constante en la persecución de sus intereses.

Su intención, cada vez menos secreta, fue reemplazar a la casa de Habsburgo en su carácter de federador de los países germanos, pero para lograr esta maniobra debía extremar sus precauciones con respecto a Francia e Inglaterra, cuya rivalidad hacía peligroso el juego de una alianza eventual con cualquiera de ellas. Federico supo actuar con extrema prudencia y sin malquistarse con ninguna, obtener el apoyo de ambas para lograr sus propósitos.

En Francia existía un viejo partido anti austríaco, en ese momento apoyado por el Teniente General Belle Isle y otro, que apenas apuntaba en la opinión todavía no muy clara de Luis XV, que desconfiaba de un crecimiento excesivo de la Prusia protestante en el tablero de la política alemana. La invasión de Silesia llevada a cabo por Federico sin ningún respeto a los pactos familiares, le ha sugerido al Duque de Broglie en su historia: «Fréderic et Mane Thérese» este duro juicio:

> «Cuando se quiere desvalijar a un viajero sobre un gran camino, lo esencial es que nadie lo advierta. Mejor todavía si uno puede pasar por un amigo que marcha en la misma dirección; en este caso el golpe está asegurado...».[37]

Esta usurpación sobre los derechos de María Teresa de Austria marca otro aspecto de la personalidad de Federico que interesa al que se ocupa de la espiritualidad del Iluminismo, y es la atención que prestó al hecho de atraer hacia su propia causa la simpatía de los burgueses.

Sabía que una actitud tan desenvuelta con respecto a los pactos de familia no le atraía el aplauso entusiasta de la nobleza, pero comprendía también, por su contacto literario con el racionalismo

37.- Citado por POLLITZER, pp. 48.

burgués, que todo cuanto se saliera del marco protocolar antiguo gustaba al estado llano, a ese hombre que sólo tenía ojos para admirar el éxito y los cambios que lo pusieran en el camino del poder.

No obstante en Versalles su actuación no dasagradó, porque iba en la misma línea del odio visceral que se sentía por Austria, odio tanto más absurdo e impolítico cuanto menos advertido del peligro que sería para Francia el crecimiento de la dinastía prusiana. Federico trató de mantener su prestigio entre los galos, gracias a su correspondencia con Voltaire y a la actuación del Teniente General Belle Isle que encabezaba el partido pro-prusiano. Con Inglaterra su acción fue más cautelosa y trató por todos los medios de impedir que su acercamiento a Francia fuera motivo de un distanciamiento con Gran Bretaña. Para esa época escribía a su embajador en Londres:

> «Trabajad con todas vuestras fuerzas para apartar al rey de Gran Bretaña de la cabala y para ligarlo cabalmente a nuestros intereses, que no podrían ser contrarios a los suyos... Podéis asegurar que hasta ahora tengo las manos libres. No he concluido ninguna alianza con Francia a pesar de las ventajas que me ofrece... Así depende del rey unirse conmigo para nuestro bien recíproco y para el bien de Alemania y de la religión protestante...».[38]

Como hemos tenido la oportunidad de ver, la religión protestante le importaba un comino, pero observada por el lado de las alianzas que le podía conseguir, comenzaba a resultar interesante. Si bien se mira Federico era protestante en el meollo de su conciencia religiosa, y lo era en el sentido más cabal del término, porque el principio de la Ubre interpretación de la Escritura fue llevado por él hasta el punto de no ver en ella nada más que un centón folklórico sin ningún contenido que lo atara a la alianza del Dios de Israel con su pueblo elegido.

38.- Citado por POLLITZER, pp.50.

ILUMINISMO Y POLÍTICA EN PRUSIA

El culto de la razón y el ordenamiento económico de la vida social influyen, a lo largo del siglo XVIII, en todos los dominios del pensamiento y de la acción. Brunschwig en su libro «La Crise de l'État prussien» afirma que en ninguna otra nación esta influencia se hizo sentir con más fuerza que en el reino de Prusia.

> «Los principios racionalistas penetraron más hondamente, transformaron la religión protestante, se insinuaron en los mecanismos administrativos, se encarnaron en un tipo humano tan característico como el «gentleman» inglés o « l'honnête homme» francés. La «Aufklärung» se convirtió en Prusia, ya oficialmente con Federico II, en una filosofía, una religión y un régimen político».[39]

El estado prusiano tomó clara conciencia de adoptar un aparato ideológico que lo expresaba, justificaba, explicaba y conservaba en sus propósitos y fines propios. Voltaire sospechó la existencia de este régimen, pero demasiado escéptico o demasiado francés para adherir a él formalmente, prefirió vivir en las fronteras de Ferney y conservar así su libertad de reírse de «las luces» si así le venía en gana, pero sin dejar de combatir las supersticiones tradicionales de las que estaba mejor provisto el Estado francés. Su genio cáustico y fundamentalmente crítico no hallaba en Prusia la atmósfera adecuada para su despliegue. Percibía que la «Ilustración» en esas latitudes asumía un aire demasiado solemne y despótico para su gusto. En Francia la Ilustración era, en alguna medida, opositora y afinaba su puntería contra los bastiones morales y religiosos del Antiguo Régimen sin depender excesivamente de la autoridad de un príncipe. Su objetivo número uno era cortar los lazos que ataban el gobierno del Rey a la Iglesia Católica. En esta empresa de demolición colaboraban, sin ocultarlo demasiado, los altos dignatarios de la corte, los escritores de moda y no pocos miembros del alto clero. La Revolución Francesa se hará esencial-

---

39.- BRUNSCHWIG, H,: *La Crise de l'État prussien*, P.U.F. París 1947 p. 2.

mente contra la Iglesia y sólo accidentalmente contra la monarquía y la aristocracia.

En Prusia la situación era muy diferente porque el rey. soberano de un pueblo generosamente beneficiado por los principios de la libertad religiosa, se encontró siempre en la línea espiritual del progresismo.

El gobierno era el primer interesado en que sus súbditos salieran de las tinieblas medievales y entraran definitivamente en el reino luminoso creado por la influencia conjunta de la reforma y el racionalismo. Federico Guillermo I (1620-1688) había gobernado Prusia en calidad de Duque Soberano y unía ese título, que era casi el de un rey, al de Elector de Brandenburgo, que le permitía jugar un papel protagónico en la elección del Emperador.

Durante el Gobierno trató de concertar la unidad de un territorio ligado en su mayor parte por lazos de vasallaje, no siempre bien respetados y carentes de unidad geográfica. Del Niemen al Rihn se sucedían una serie de baronías asentadas con demasiado gusto en el particularismo y el fraccionamiento. Para alcanzar su propósito trató de aumentar el número de sus habitantes y buscó desarrollar una fuerte burguesía capaz de servir de contrapeso a la nobleza rural. Atrajo a los protestantes ahuyentados de Francia por la política persecutoria del clan de los devotos y la revocatoria del tratado de Nantes, y adoptó en orden al tráfico comercial, una política mercantilista para aumentar los recursos del Estado. Estas medidas produjeron su esperado efecto y Federico Guillermo I vio crecer su tesoro y tuvo la oportunidad de poner en pie de guerra a un ejército que probó su eficiencia en la batalla de Fehrbellin. Su riqueza y su fuerza militar lo convirtieron en el primer agente para la elección imperial. Esta situación le valió el título de Gran Elector.

Su hijo Federico I, fue el primero de la dinastía que recibió la corona real de Köenisberg con el título de Rey en Prusia en el año 1701. Fuera de este episodio que coronaba el esfuerzo de su padre, no se le conoce otra actuación importante que haya pasado a la Historia como un jalón en el ascenso de Prusia y lo señalen como a un monarca destacado. No obstante su condición de Rey en Prusia, habituó a los habitantes de su país, a pesar de la dispersión terri-

torial, a sentir la unidad de la corona y el porvenir se encargará de animar con creces este buen sentimiento político.

Lo sucedió en el trono su hijo Federico Guillermo I como titular del reinado en Prusia y de quien hemos hablado en oportunidad de tratar la juventud de Federico el Grande. Federico Guillermo I gobernó desde 1713 1740 y en ese Interin, fuera de sostener lo que había heredado y organizar minuciosamente su ejército, no se le conoce ninguna acción particularmente importante en el curso de los honores políticos.

Federico II (1712-1786) subió al trono en 1740 a la muerte del Sargento. Para compensar el poco brillo del padre, tanto la naturaleza como las condiciones personales de su carácter le prodigaron dones para hacerle merecer el título de Grande con que pasó a la historia. Lo que la monarquía francesa había tratado de hacer en los límites de un contexto religioso católico y que por esa misma razón no lo había logrado, el Rey de Prusia lo alcanzó sin mayores esfuerzos al convertir su sistema político en única potestad unificadora.

La universidad alemana colaboró con esta tarea, gracias a la influencia de sus testas pensantes: Leibnitz, Wolff y Kant; el estado prusiano contó con una ideología para justificar su poder y colocarse a la cabeza de esa revolución desde arriba que el «iluminismo» auspiciaba.

Federico II resumió la actividad del Estado en la línea de las dos exigencias fundamentales reclamadas por la época: lo económico y lo político bajo el signo de la razón:

> «Los ciudadanos —escribía el Rey Filósofo— acuerdan la preeminencia a un hombre en vista de los beneficios esperados. Los servicios del soberano consisten en hacer respetar las leyes, observar la justicia, oponerse a la corrupción de las costumbres, defenderla nación contra sus enemigos...
>
> «...Atado por lazos indisolubles al cuerpo del Estado, el Príncipe siente las aflicciones de sus súbditos, se empobrece con ellos y con ellos se enriquece. El soberano representa al Estado. Él y su pueblo son un solo cuerpo que no puede ser feliz si no lo une a la concordia. El príncipe es con respecto a la sociedad que gobierna como la cabeza del cuerpo. Debe ver,

pensar y obrar por toda la comunidad y para procurarle a ésta todas las ventajas posibles».

Termina sus reflexiones con este párrafo que traduce con claridad el concepto racionalista y economicista que dirigía su reflexión social:

> «Estos dos son los deberes que debe cumplir un Príncipe y para no apartarse de ellos, tiene que recordar que es un hombre como otro cualquiera de sus súbditos y aunque el primer general, el primer financiero y el primer ministro, es también el primer servidor de todos y está obligado con su conducta a dar cuenta de la administración de la sociedad». [40]

Estas opiniones fueron corroboradas en un discurso pronunciado en Berlín por un alto dignatario de la corona en ocasión del cumpleaños del monarca.

> «Un pueblo feliz —aseguraba el orador— es el que goza materialmente de lo indispensable y de lo superfino, que posee una buena constitución y sabe que los intereses de su soberano son los mismos que los de su pueblo; donde los funcionarios son hombres honestos y los impuestos moderados; que reconoce los más importantes derechos de la humanidad, que no gime bajo el yugo de la jerarquía, de la intolerancia, de la coacción de las conciencias; donde prosperan las artes y las ciencias y en donde la *Aufklarung* no es reprimida. Prusia es el único Estado que puede alabarse de poseer una situación semejante, porque en ella hay libertad de prensa y publicación. Además la teología está depurada en su caos mítico y la doctrina moral del cristianismo se enseña sin sujeción a las supersticiones tradicionales. La *Aufklarung* —concluyó— nadó entre nosotros e hizo prosperar al Estado». [41]

Es curioso observar cómo se han olvidado todas estas declaraciones cuando se estudian las ideas del Iluminismo y se buscan los

---

40.- Citado por BRUNSCHWIG, H, *op.cit.*, p. 17-18.

41.- *Ibid.*, p. 22.

antecedentes de la Revolución Francesa en cualquier parte menos en el gobierno de Prusia convertido, no sabemos por qué, en una encarnación despótica del antiguo régimen. Fue un despotismo, pero ilustrado ¿No consiste en eso la esencia de la revolución misma?

Las bases del Estado Prusiano

Brunschwig escribe que la *Aufklärung* se da en Prusia bajo el triple aspecto de una filosofía racionalista, de una religión tolerante y de un despotismo ilustrado. Para lograr sus objetivos en estos tres campos de actividad fue menester la posesión de medios idóneos y la preparación de grupos intelectuales especialmente adiestrados para hacer llegar hasta el pueblo los beneficios de las Luces.

Federico II preparó un elenco de funcionarios adiestrados para esta faena. El cambio se realizó al paso militar del orden prusiano y a través de su rigurosa administración extendió por todo el reino su influencia transformadora.

> «En 1770 —informa Brunschwig— Federico II designó una comisión superior encargada de examinar a todos los candidatos para ocupar cargos en la burocracia estatal. Los elegidos eran siempre vigilados y periódicamente debían poner al día sus *currículas*. Se favorecía a quienes mostraban ser sensibles a los influjos progresistas y se desdeñaba a los que eran refractarios a tales ideas. De este modo los cuadros dirigentes del Reino estaban en condiciones de resistir la ofensiva de la irracionalidad». [41]

En una situación más cercana a las bases populares se destacó la acción de los pastores protestantes, tanto luteranos como calvinistas. Unos y otros dependían de un Departamento de lo Espiritual, manejado por un colegio de sacerdotes y juristas directamente designados por el Rey para ocuparse de los asuntos religiosos en sus aspectos más generales.

42.- *Ibid.*, p. 24.

Entre el pastor al frente de una parroquia y la administración central del gobierno, operan varios consistorios encargados de hacer conocer a los fieles las disposiciones y decretos del gobierno. El pastor se convierte así en un pequeño funcionario al servicio del Estado que muestra su vocación religiosa por la exigüidad de sus ingresos. Su actuación en el interior de la Parroquia está asistida por un Consejo Parroquial formado por laicos. El pastor bautiza, casa, entierra, tiene el Registro Civil y dirige la enseñanza. Esta suerte de hombre orquesta, multivalente y poco oneroso, combate la superstición y mantiene la fe en Dios dentro de límites razonables.

Estudió teología en cualquier seminario y recibió los beneficios de las luces en una universidad del Estado. El Consistorio encargado de ponerlo al frente de su parroquia para el cuidado de las almas, averiguó bien sus antecedentes y supo, antes de designarlo, que había respondido exitosamente a las exigencias del Iluminismo.

Su papel en la comunidad es más laico que sacerdotal. Su conocimiento de la Sagrada Escritura le permite cumplir entre los fieles la faena de un preceptor bíblico y sus otros saberes la de un consultor enciclopédico para las cuestiones de interés general. Es un poco flebótomo, algo farmacéutico con algunas nociones de agronomía. Lucha contra la ignorancia y la superstición, mediante una dosificada impartición de autoridad científica y eclesiástica. Interviene en las disputas recordando el amor al prójimo y ataca los vicios con conocimientos de higiene y fisiología y una anticipada administración de las penas infernales.

En este cuadro bien repleto de actividades su pobre sueldo tiene un toque de realismo desesperante y auspicia la santidad o la amargura. Esta situación suponía la imposibilidad de reclutar pastores fuera de la clase campesina, única capaz de reforzar sus ingresos con el cultivo de la huerta parroquial y el cuidado de algún cerdo para aguantar el invierno.

Con la Iglesia Reformada colaboraba la escuela y como la pedagogía es una pasión alemana, en las escuelas públicas pululaban los métodos y los planes didácticos. No obstante todos ellos obedecían a ciertos criterios comunes impuestos por el mismo espíri-

tu racionalista y utilitario que colocaba la enseñanza pública por encima de la religiosa. El Estado Prusiano en el siglo XVIII, como más tarde la República Francesa, encontró en los maestros los agentes naturales de su proyección laicista.

Federico II dictó en 1763 una ley de enseñanza obligatoria para todos los niños de 5 a 13 años, con un doble horario de asistencia a clases y sin vacaciones. A pesar de su modernidad y su inspiración esta ley no pudo ser llevada a la práctica en todo su rigor. Faltaban medios en casi todas partes y, en algunas, sobraban los inconvenientes de trabajo, de clima, de distancias y medios de comunicación.

Las crónicas de la época comentan estos problemas y señalan la pobreza de los docentes atados a sus escuelas rurales y con sueldos tan bajos como el de los pastores. Pero la fe en las luces se imponía y había una honrosa competencia entre los príncipes y los grandes burgueses para otorgar becas de estudio y permitir el arribo a la universidad de muchachos pobres pero bien dotados para el ejercicio de las ciencias.

Un Estado nacido bajo la influencia del racionalismo iluminista, no podía descuidar el delicado asunto de la prensa. La libertad de prensa fue uno de los tópicos más concurridos de la *Aufklärung*. Federico II comprendió su importancia pero al mismo tiempo advirtió con mucho tino, las consecuencias políticas que podían traer los desafueros de una prensa no controlada. La libertad de expresión para ventilar cuestiones religiosas le pareció muy bien y estaba perfectamente encuadrada en el espíritu de tolerancia admitido por el régimen. La libertad de decir cualquier cosa en materia política no le resultaba igualmente deseable. La política era un campo donde debía prevalecer la circunspección, la delicadeza de la autoridad y un sano sentido de la responsabilidad.

No era fácil, ni siquiera para un déspota ilustrado, limitar la aplicación de un dogma iluminista. La historia de la censura periodística es una larga cadena de vicisitudes tragicómicas entre los poderes estatales tentados por la revolución y el poder de los agitadores.

La generosa tolerancia del racionalismo prusiano tenía límites. Uno de ellos era la intolerable persistencia de la Iglesia Católica en

el sur de Alemania. El protestantismo crecido en el rechazo de una teología que hacía de la fe una forma del conocimiento, demostró una sospechosa facilidad para acomodarse a las imposiciones del racionalismo ilustrado. La Iglesia Católica, que nunca descuidó el culto de la razón, tampoco sintió por esa facultad una devoción tal que la llevara a convertir la filosofía en un magisterio sustitutivo del suyo propio. Por esa razón se mantuvo siempre en condiciones de defender las verdades dogmáticas, con mejores argumentos, cuando fueron atacadas por el Iluminismo.

Se impugnó a la Iglesia Católica en nombre de la ciencia y se le reprochó su oscurantismo y esgrimieron contra la doctrina tradicional razones fundadas en la economía y el desarrollo de las riquezas. Se le acusaba de favorecer la vagancia y el abandono de los negocios con sus numerosas festividades. Como pruebas señalaban las regiones de Europa dominadas por el catolicismo como las más atrasadas de todas y en donde el sistema capitalista encontraba un clima espiritual menos favorable para su crecimiento.

Los periódicos de la época escritos en alemán y por lo tanto más accesibles a un público numeroso, animaron el desarrollo de los sentimientos nacionales y enseñaron a pensar en la necesaria unión de todos los pueblos del habla germánica.

Se multiplicaron las salas de lectura y el amor por la letra impresa reunió a los amigos de la Ilustración por encima de las barreras sociales y regionales.

Fue una selección de almas vinculadas al espíritu del tiempo, más allá de las divisiones confesionales y de los prejuicios de nacimiento. La masonería, estrechamente unida a estos propósitos seculares, formó sus primeras logias alemanas y las convirtió en grupos preparados para propagar los beneficios de la Ilustración.

Se debe convenir que las asociaciones de lecturas no se mantuvieron siempre en los límites del respeto debido a las instituciones estatales prusianas y muchas de ellas, a semejanza de sus similares francesas, pensaban ya en una revolución de tipo republicano. Las disposiciones policiales tomadas oportunamente por el Rey de Prusia, no alentaron estas inclinaciones pero son un claro testimonio del carácter decididamente subversivo de estos amigos de Las Luces.

ECONOMÍA DIRIGIDA

Es un lugar común considerar el mercantilismo económico como el fundamento inevitable de la riqueza nacional y la base de la felicidad de los pueblos. Federico II se hizo eco de esta idea indispensable y la expuso en diferentes oportunidades:

> «Para que un país se conserve en situación floreciente es imprescindible que la balanza comercial le sea ventajosa. Si el rubro importaciones supera al de las exportaciones, necesariamente el país se empobrece. El remedio para evitar esta consecuencia es manufacturar toda la materia prima que se posea y hacer elaborar la que se recibe para ganar con la mano de obra. Conviene trabajar barato para asegurar el mercado».
>
> «Nos queda para hablar de los medios más adecuados para mantener invariable la abundancia de víveres necesarios para que una sociedad florezca. El primer cuidado está en el cultivo de las buenas tierras. Después desmalezar las que están en condiciones de ser trabajadas; aumentar la crianza de vacas para tener manteca, quesos y abono; tener cifras exactas sobre las fanegas de cereal producidas en años buenos, malos o mediocres; descontar lo necesario para el consumo y examinar lo superfluo para comercializar su exportación. En caso de no haber excedente tomar en cuenta lo que hace falta para evitar el déficit en otra oportunidad».
>
> «Todo soberano interesado en el bien público —proseguía Federico— está obligado a tener almacenes bien provistos para suplir la ausencia de cereales y evitar el hambre en caso de malas cosechas».[43]

La economía dirigida nació de exigencias impuestas por la guerra y adoptó la doctrina mercantilista porque respondía mejor a sus propios fines. Federico II fue el feliz heredero de un esfuerzo iniciado en la segunda mitad del siglo XVII y organizado mediante un sistema de control de precios que permitió al Estado Prusiano disponer con eficacia y en el momento oportuno de todos sus recursos económicos.

43.- *Ibid.*, p. 54.

Este intervencionismo permanente ligó el presupuesto estatal a la economía de la nación. Una modificación producida en uno u otro campo afectaba inmediatamente a los dos. Esta situación retardó el advenimiento del liberalismo económico con todas sus ventajas y sus peligros. La crisis sufrida por Prusia a fines del siglo XVIII pondrá en evidencia algunos de los males que el Estado había podido superar hasta el momento.

Los almacenes reales cumplían una función moderadora. Cuando escaseaba una mercadería de suma importancia en el consumo popular y su precio tendía a subir contra los intereses y las posibilidades económicas del común, el gobierno lanzaba parte del producto almacenado y equilibraba la balanza del mercado.

Mientras en Francia e Inglaterra el mercantilismo evolucionaba hacia las formas liberales del capitalismo privado, en Prusia se constituyó un sistema de capitalismo mixto, pero con una fuerte presión estatal. Esta se hizo sentir en todas las esferas de la economía, porque habiéndose improvisado comerciante, el Estado prusiano tuvo que hacerse banquero y con el ahorro de grandes y pequeños comenzó la etapa de industrialización del país.

Como siempre el Rey se encarga de explicar el valor de sus medidas de gobierno:

> «El fundamento del comercio y la manufacturería es impedir que el dinero salga, por eso fabricamos lo que antes traíamos del exterior. Las manufacturerías hacen entrar mucho dinero contante y pueden darnos todavía más porque Polonia y Rusia, que no tienen nada, están obligadas a pagar las industrias de sus vecinos».

La sociedad

En los países formados bajo el Magisterio de la Iglesia Católica, las desigualdades producidas por los movimientos de la economía, las aptitudes personales y la buena suerte se borraban un poco en la aceptación de principios religiosos comunes, de una misma moral y de ciertos usos sociales igualmente válidos para todos. En el

fondo la alta inteligencia de Santo Tomás o de un San Buenaventura y también la de un Pascal o un Bossuet, adhería, con más conciencia y saber, a las mismas verdades enseñadas por el catolicismo. Podrían dar cuenta de su fe con más penetración y hondura, pero el fundamento de su sabiduría era idéntico al de cualquier fiel por ignorante que fuere. Por esa misma razón, el lenguaje de los grandes doctores y pensadores de la Iglesia tiene un valor de comunicación mucho más fácil y accesible que aquel de los filósofos modernos fogueados en la frecuentación de un pensamiento sin solidaridad. En los países signados por la Reforma las diferencias naturales se acentuaron como consecuencia de los diferentes credos adoptados al amparo de la libertad de conciencia y de los diversos modos de entenderlos. La desmitologización de las verdades de fe separaba al intelectual de los simples creyentes y hacía imposible la comunicación entre ellos. Esto obligaba a los pensadores filósofos a emplear un lenguaje que solamente ellos entendían y en el que no había doctrina, ni magisterio común.

Enrique Heine lo dice con cierta ironía cuando escribe a propósito de Kant:

> «Kant ha hecho mucho mal con ese estilo pesado y aplastante de su obra principal', porque los imitadores sin ingenio lo imitaron y nació entre nosotros ese absurdo: que no se puede ser filósofo y escribir bien».[44]

Krügg, en una apreciación similar, se refiere a ia falta de comunicación que existía en Alemania entre la gente culta:

> «En 1788 no había un país en Europa donde fuera más difícil que en Alemania recoger la aprobación general de la gente que uno frecuentaba. En todas las clases, regiones y órdenes existía una variedad tan grande en el tono de la conversación, el tipo de educación recibida y las preferencias demostradas, que resultaba imposible acertar con un uso válido para todos».[45]

44.- Heine, Henri: De l'Allemagne, Librairie Générale Française, París 1981, p. 117-8

45 - Citado por BRUNSCHWIG, H, *op. cit.*, p. 59.

Pero en ningún otro pueblo alemán esta separación era tan tajante y rígida como en Prusia. Una nobleza cerrada en sus dominios territoriales y en sus oficios administrativos y militares no podía, por razones de estado, ocuparse del comercio y de la industria. El Rey extraía de ella los cuadros de su ejército y la sostenía en sus privilegios por los servicios que prestaba al gobierno. La burguesía estaba dividida en dos categorías humanas perfectamente distintas: los que se aburrían en el ejercicio solemne de las profesiones relacionadas con la administración del país y los que se divertían en el tráfico comercial. Esta última burguesía reclutaba a todos los tránsfugas y se complacía en el juego de las modas intelectuales: conocía el último libro y estaba enterada de todo cuanto acontecía en París. Cuando estalló la revolución francesa fue la primera en plantar árboles de la libertad y cantar loas al progreso y a las libertades civiles.

Los campesinos gozaban de situaciones distintas en las diferentes situaciones de Prusia. El proceso de emancipación de las clases paisanas, muy avanzado en los otros países de Occidente y en el sud de Alemania, no se había iniciado en Prusia. Todavía existían siervos de la gleba y el Estado se preocupaba muy poco por ellos a no ser que precisara soldados y suboficiales. En realidad se dio en Prusia algo que se repetirá mucho más tarde en la Rusia soviética: una revolución hecha desde el gobierno en una sociedad todavía feudal.

Los remanentes del Antiguo Régimen, cuando no fueron combatidos por su negativa a entrar en el nuevo, fueron abandonados a su suerte. El Estado Prusiano evolucionó con respecto al feudalismo de un modo análogo a la monarquía francesa, pero hallándose con una religión fácilmente mediatizada por el gobierno, éste estuvo muy pronto en condiciones de producir su propia ideología laicista. En Francia esa fase fue hecha por la revolución y su continuador a caballo: Napoleón Bonaparte.

La sociedad y el gobierno

El nuevo régimen estuvo firmemente preocupado por llevar sobre el pueblo los beneficios del Iluminismo. Este propósito exigía la existencia de una organización revolucionaria eficaz montada por el Estado y dependiente de él. Se hizo todo lo posible para que tal cosa tuviera éxito y el medio más importante fue el periódico.

Las revistas y los semanarios de la época traducen con fidelidad ese objetivo y confían en la buena formación científica de los pastores y maestros para que el fruto de la razón llegue hasta los lugares más alejados de los centros urbanos.

Todos reconocieron muy pronto la existencia de un obstáculo importante para poder realizar esta faena innovadora: la persistencia de la Iglesia Católica y sus supersticiones que eran el resabio vergonzoso de los tiempos oscuros. Esta institución, definitivamente medieval, detentaba el monopolio de las creencias contrarias al ejercicio de la razón. En donde tenía vigencia social no había progreso y el exceso de sus feriados religiosos se oponía directamente al espíritu de la nueva economía.

Ateos, teístas, deístas o indiferentes están todos de acuerdo en llevar contra la Iglesia una lucha sin cuartel: artículos, folletos, libros, todo es bueno para combatir su influencia nefasta. La autoritaria Prusia se convierte en el asilo liberal de todos los perseguidos por delitos religiosos en el área de los países católicos.

Los ilustrados se interesaban especialmente por un aprovechamiento racional del tiempo y del dinero. Demasiadas fiestas, gustos lujosos y costumbres contrarias a la buena economía eran combatidos con idéntico celo. Los reformadores científicos de la época sentían especial inquina contra el culto de los muertos y aunque no se atrevían a declarar a los cadáveres de utilidad pública y aptos para la fabricación de jabones o para el abono de las tierras, escarnecían los banquetes fúnebres, y los días de luto que quitaban brazos al trabajo. Abominaban de ese robo que se hace a la tierra cuando se depositan los cadáveres en tumbas separadas de la gleba. Bregaban con ardor por estas ideas más modernas, racionales y económicas.

Toda una literatura nació convocada por estas inquietudes. La mezcla ¡tan protestante! de higiene y mercantilismo se hizo sentir

con intensidad en una campaña que se desató contra el consumo del té y del café. El gobierno tenía interés en disminuir su consumo porque no poseía el monopolio de la venta de estos productos, y para lograrlo puso en movimiento a la prensa ilustrada. Largas tiradas médicas sobre efectos perniciosos del café, rigurosas estadísticas y acervas críticas morales hostigaban el uso de ambas bebidas convirtiéndolas en vehículos de los siete pecados capitales y de algunas otras plagas que los viejos teólogos no conocieron.

Un resumen completo de la época exige una breve referencia a la vida universitaria, al orden militar y a la situación social de la minoría judía.

Sobre la vida en las universidades alemanas de ese tiempo se ha escrito mucho, ya para exaltar la libertad de espíritu que reinaba en los claustros o para abominar de la falta de disciplina en que vivían los estudiantes. Se habló mucho de los abusos cometidos por las agrupaciones corporativas estudiantiles más afectas al juego y a la cerveza que al estudio,

Un hecho se destaca con claridad por encima de todos los inconvenientes y era el prestigio creciente de los estudios universitarios alemanes y especialmente prusianos, a partir del advenimiento al trono de Federico II. La disciplina impuesta por el gran rey en todos los cuadros de la sociedad se hizo notar en forma particular dentro de las universidades de donde desterró las viejas tradiciones dejadas por los clérigos vagabundos.

Los estudios filosóficos reemplazaron poco a poco a la teología hasta convertirse en una carisma, típico de la mentalidad alemana. Lo decía con cierto énfasis Henri Heine a propósito de la tremenda fuerza revolucionaria de esos gustos aparentemente tan reflexivos:

> «Sin embargo no tengáis, mis queridos compatriotas, ninguna inquietud; la revolución alemana no será ni más amable ni más dulce porque haya sido precedida por la crítica de Kant, el idealismo trascendental de Fichte y la filosofía de la naturaleza. Estas doctrinas han desarrollado fuerzas revolucionarias que esperan su momento para explotar y llenar el mundo de espanto y de admiración. Entonces aparecerán kantianos que no querrán oír hablar de piedad ni en el mundo de los hechos ni en aquel de

las ideas, y trastrocarán sin misericordia con el hacha y la espada, el suelo de nuestra vida europea para extirpar las últimas raíces del pasado». [46]

Pero recién se estaba en los comienzos y por todas partes se alababa la seriedad del pensamiento alemán, su profundidad y la versada ilustración de sus eruditos. Colaboraba con estas impresiones la ductilidad del idioma que podía convertirse, llegado el caso, en el vehículo idóneo para decir lo inefable y avergonzar la diáfana sociabilidad de las lenguas latinas. Tanto alemanes como extranjeros estaban firmemente convencidos de que los países de lengua germánica son los verdaderos herederos del racionalismo griego. Una visión más atenta acaso hubiera advertido también las influencias de la *gnosis* y de la *Kábalah*, pero todavía no se veía tan claro el venero de esa espiritualidad.

El régimen militar creado por Federico Guillermo I fue uno de los instrumentos más poderosos de la política prusiana. Sus cuadros de oficiales fueron provistos por los «Junkers» y durante dos siglos ese ejército impondrá su estilo y su rigidez a todos los ejércitos del mundo. Las tropas, suboficiales y soldados, pertenecían en general al estamento campesino. La burguesía no contribuyó con su aporte a la vida del ejército prusiano; no durante el siglo XVIII. La lucha contra Napoleón movilizó los recursos ciudadanos y puso a la juventud burguesa en pie de guerra. Pero esto sucedió más tarde, cuando la estrella del Emperador entraba en su ocaso y las clases medias alemanas habían despertado a su influjo revolucionario.

Federico II heredó de su padre el gusto por las armas, pero mejor dotado para la estrategia supo usarlas en el campo de combate para consolidar posiciones políticas. Nunca renunció al juego de las paradas vistosas cuando se presentó la oportunidad; conocía el valor que tenían estas ceremonias para mantener el prestigio del ejército en una población fácilmente impresionable por los desfiles. Su muerte, entre otras consecuencias, produjo una cierta decadencia del ejército y será menester la invasión napoleónica y la adopción del servicio militar obligatorio para que Prusia vuelva a dis-

46.- HEINE, H.: *op. cit.*, p. 152.

poner de un instrumento bélico digno de su temperamento y de su vocación histórica.

Durante el remado de Federico II el ejército secundó inmejorablemente su política, porque este Rey, como escribió el Príncipe Hubertus Von Löwenstein, apelaba al sable cuando la diplomacia no bastaba. Las batallas de Rossbach y Leuthen, de Zorndorf y Praga son modelos en su género. Pero como César y Napoleón, acudía a la guerra como última *ratio* y no ponía sus condiciones de general por encima de sus virtudes de estadista y legislador. El Príncipe de Löwenstein recuerda su «Derecho Común para los Estados Prusianos» como un cuerpo jurídico que sirvió de base a los mejor proclamados «Derechos del Hombre y del Ciudadano».

> «En ese cuerpo jurídico se reconocía la libertad natural de poder perseguir y fomentar su propio bienestar en los límites asignados por el derecho de los otros hombres. Esta obra legislativa intentó paliar con su avanzada modernidad el peso de ese instrumento militar que los burgueses miraban con profunda desconfianza por los privilegios que otorgaba a los oficiales de carrera». [47]

Los judíos conocieron la existencia de una ley especial. Sus actividades estaban limitadas por una reglamentación muy severa y carecían del acceso a la ciudadanía de «pleno jure». Podían dedicarse al comercio minorista pero no constituir agrupaciones industriales o bancarias. Debían comprar la autorización para transmitir su estatuto legal a sus hijos o para hacerlos herederos de sus bienes. Pesaban sobre ellos algunos impuestos excepcionales como la paga de una capitación para poder entrar en una ciudad.

El auge de Las Luces tiende a mejorar la condición judía y en 1781 el Consejero de Guerra y Archivista del Reino Cristian Guillermo Von Dohm escribió un libro titulado «De La Reforma política de los Judíos» donde bregó por la derogación de las leyes especiales a las que inculpaba de hacer imposible la asimilación de este grupo humano.

47.- LÖWENSTEIN, H: *Breve Historia de Alemania*, El Ateneo, Bs.As., 1963, p. 88.

STURM UND DRANG[48]

El momento culminante del iluminismo alemán se produjo durante el reinado de Federico II. La razón triunfaba en todos los terrenos e imponía sus criterios a la ciencia, a la política y a la economía de la nación. Pero su auge no puede borrar el fondo misterioso y sentimental de la raza. Relegadas a un segundo plano las tendencias tenebrosas de la vieja Alemania resistían y a veces afloraban, aquí y allá, en la obra de algún escritor independiente y no totalmente arrollado por las preferencias intelectuales del momento.

No podemos olvidar las sagaces observaciones de Heine con respecto a este fondo viviente de la antigua Alemania:

> «La fe nacional en Europa, pero más al norte que al sud, era panteísta. Sus misterios y sus símbolos reposaban sobre el culto de la naturaleza; en cada elemento se adoraba un ser maravilloso; en cada árbol respiraba una divinidad; todas las apariencias del mundo sensible eran divinizadas. El cristianismo trastocó esta manera de ver y en lugar de divinizar la naturaleza la diabolizó».[49]

Esa metamorfosis, según el agudo crítico, valía especialmente en Alemania donde toda la demonología parecía tan viva como en los tiempos del paganismo. No es ningún prodigio que frente al culto de la razón emergieran estos resabios de las viejas creencias con fuerzas renovadas. En el mes de mayo de 1773 apareció un folleto titulado: «Sobre el carácter y el arte alemán». Su formato era modesto y estaba integrado por tres artículos que firmaban Möser, Herder y Goethe.

El primero de esos artículos llevaba un título que por sí solo constituía un desafío directo al espíritu de la «Ilustración». Se llamaba «El valor de las tendencias y pasiones bien logradas». Su autor, Justus Möser, tenía ya cincuenta y tres años y había publicado

---

48.- "Tempestad e ímpetu"

49.- HEINE, H: *Op. cit.*, p. 54.

con anterioridad una historia de «Osnabrück» donde cantaba elogios a las antiguas tradiciones germánicas y abominaba de la nueva época con sus reformas niveladoras.

El segundo artículo estaba firmado por Herder, joven de unos treinta años y entonces compilador entusiasta del cancionero popular que había servido de fuente a la obra poética de Shakespeare. Era un ferviente apologista del valor poético de la lengua germánica.

La última monografía estaba firmada por Goethe, que un par de años más tarde haría llorar a toda Alemania con «Las desventuras del joven Werther». En ese trabajo se había limitado a un estudio sobre la catedral de Strasburgo para exaltar la arquitectura gótica que suponía, como su nombre parecía sugerirlo, de origen germánico.

Este folleto fue punto de partida para los estudiosos de la literatura, de un movimiento espiritual que por un capricho del destino tomó el nombre de una pieza teatral de Klinger, llamada «Sturm und Drang».

Se trataba de reivindicar contra la «Aufklárung», el valor de las pasiones y los sentimientos, de las tradiciones germánicas contra la influencia francesa, del arte gótico contra el clásico, de la selva teutónica contra el jardín versallesco y por supuesto también de Shakespeare contra Racine.

Sus raíces eran antañonas y llegaban hasta Meister Eckhart y Jacobo Böhme. Hamman, el mago del norte, los alentaba con su filosofía del sentimiento y Schiller coronará este esfuerzo literario con su obra «Los bandidos».

El caudal literario de la «Srurm und Drang» se volcó totalmente en el romanticismo, pero con una temática donde perduraban los temas de la «Ilustración». Sus cultores ejercieron una influencia mucho más marcada en el sud de Alemania que en Prusia, mejor protegida de la avalancha sentimental por el realismo político del iluminismo de Federico II.

AUFKLÄRUNG[50] Y DEMOGRAFÍA

Hoy es un lugar común la alarma por el aumento de la población y aunque Malthus nació en la segunda mitad del siglo XVIII, sus pronósticos tuvieron un efecto retardado y no produjeron en los espíritus una inmediata reacción. Por el contrario era un dogma universalmente admitido que a mayor número de habitantes, mayor producción y por lo tanto más riquezas.

Estas verdades estaban sostenidas por el hombre común, los estadistas, los economistas y los filósofos. Como Federico II fue las cuatro cosas al mismo tiempo, dio a esta afirmación el cuádruple peso de sus conocimientos y, lo que fue mejor, lo difundió por todo el reino.

> «El primer principio que se presenta —escribió— el más general de todos y el más verdadero, es que la auténtica fuerza de un Estado consiste en el número de sus habitantes».

La comparación que hacía entre Holanda y Siberia confirmaba demasiado fácilmente su opinión.

La política de Federico II tendió a favorecer el desarrollo demográfico de Prusia. Las cifras son elocuentes y hablan de la seriedad con que el monarca comprendió su faena gobernativa. Fomentó la natalidad, introdujo inmigrantes y extendió el territorio mediante una política de fronteras llevada con método y fría perseverancia. De dos millones y medio de habitantes que tenía el país cuando comenzó su reinado, alcanzó la cifra de cinco millones cuando la terminó.

Por desgracia, eso que bajo su dirección fue una medida excelente, se convirtió durante sus sucesores en un azote. Como no se fomentaron fuentes de trabajo para dar ocupación al exceso demográfico, aumentó el número de desocupados y vagabundos que erraban por los campos y las ciudades son sus torvos humores y

---

50.- «Iluminismo».

siempre dispuestos a cualquier violencia que les diera oportunidad de saquear. Godechot, en su historia sobre la revolución, considera a ésta a una de las causas principales, si no de la revolución misma, del carácter violento de sus estallidos.

En Prusia el poder y la ideología iluminista fueron una sola cosa. Poner en duda uno de los principios económicos sobre los que se había asentado el régimen, era como meter una barra de hierro entre las ruedas del carro del estado: toda la maquinaria quedaba amenazada por la parálisis.

> «Prusia significaba el despotismo ilustrado y la economía dirigida —escribe Brunschwigh— si se suprime la dirección económica no hay nada que hacer con el despotismo; las columnas a cuyo abrigo se desarrolló la «Aufklärung» se desmoronarían. Su fuerza y su debilidad están en haber dependido del Estado. Los jóvenes formados por esta variedad de la «Ilustración» no están preparados para destruir todo aquello que se opone a la expansión. No comprenden las crisis económicas que padecen».[51]

En pocas palabras: formados intelectualmente en el seno de una ideología revolucionaria e indiscutida, veían la realidad a través de ese cristal Cuando se impuso la necesidad de salvar la nación de la ruina con la renuncia a tales principios no supieron qué hacer.

LA FRUSTRACIÓN DE LOS INTELECTUALES

Los jóvenes intelectuales de esa época, especialmente los mejor dotados para las actividades de la inteligencia, se sentían sofocados por una organización que no sabía qué hacer con ellos, ni atendía, como ellos esperaban, los reclamos de sus indudables aptitudes. Con los ojos puestos en la Revolución Francesa miraron las celebridades de la Asamblea Nacional y de la Convención como si

---

51 - BRUNSCHWIG, H: *Op. cit.*, p. 125.

fueran los arcángeles anunciadores del nuevo mundo. Aspiraron con todas sus fuerzas a realizar en Alemania algo semejante.

> «El mundo de los intelectuales hambrientos —se quejaba Wieland— se multiplica cada día. Se agrían y terminan por escribir sátiras contra los príncipes que no tienen el deseo de ser para ellos un Augusto, o apuntan su mal humor contra los escritores que tienen asegurado su sustento».

A esta situación de abandono de los escritores hace eco la ausencia de leyes para proteger la propiedad intelectual y los derechos del autor. Una intensa piratería editorial amenaza a los mejores libros del momento. Las impresiones clandestinas no respetan ni la propiedad, ni el texto de los escritores más leídos. Las quejas contra ese comercio desleal fueron numerosas y terminaron por atraer la atención de las autoridades. El gobierno tomó cartas en el asunto y puso fin a las ediciones furtivas asegurando, en parte, el respeto a la propiedad intelectual.

Los escritores alemanes no podían vivir de su sola pluma y buscaban por todos los medios, de asegurarse una plaza en la burocracia estatal. Cuando no la conseguían deambulaban por las redacciones de los periódicos o ingresaban como docentes privados en condiciones poco superiores a las de un sirviente. Esto hizo de muchos de ellos unos marginados que rumiaban en la oscuridad sus turbios resentimientos.

Durante la Edad Media, los intelectuales pertenecían a la Iglesia y ésta se encargaba de mantenerlos y unirlos en la enseñanza de una doctrina indiscutida y respetada por todos. Escritores fuera de la Iglesia había pocos y consideraban sus trabajos literarios como obras de entretenimiento de los que se podía esperar fama pero no dinero, ni poder sobre los espíritus. El Siglo XVIII ve crecer la importancia del escritor y asiste a la substitución del sacerdote por el hombre de letras. El valor concedido a este nuevo magisterio hace creer a los escritores en un futuro donde sus libros sean mejor comprendidos y en donde ellos gozarán de los privilegios de una suerte de sacerdocio laico.

La revolución fue su gran esperanza y la época del terror, en cuyo interludio muchos intelectuales franceses perdieron la escasa y

única cabeza que tenían, se convirtió para ellos en el método infalible del dominio que se había de ejercer sobre la situación para crear las condiciones indispensables para el gran parto de la historia. Estaban convencidos, con Kant, que era el único medio de alcanzar un fin intrínsecamente bueno.

Los escritores franceses tuvieron la suerte de hacerse leer por todos los hombres ilustrados de Europa. En primer lugar porque el francés era la lengua de la «Ilustración» y en segundo lugar porque escribían con amena claridad los pensamientos que en otras lenguas se expresaban con fatigosa monotonía. Los alemanes cultos leían en francés y muchos que alcanzaron notoriedad en el mundo de las letras también lo escribían.

El alemán, como lengua filosófica se fue imponiendo en la medida que se fortalecían los sentimientos nacionales y crecía en tierras germánicas la idea de que ellos debían protagonizar un paso decisivo en la historia del mundo. La lengua germánica nunca fue de fácil manejo y como el escritor vernáculo tenía una marcada tendencia a la hinchazón erudita y la expresión de un sesgo interpretativo original de la realidad, no resultaba muy fácil que un libro escrito en esa lengua transcendiera los límites de su frontera idiomática.

Mme. Staël, que conocía bien el alemán, dejó una nota muy inteligente con respecto a la causa de la frustración de los intelectuales alemanes de su tiempo:

> «En ningún país —escribía— hay tanto medio para instruirse y perfeccionarse como en las Alemanias ¿Por qué razón esta nación carece de energías y parece en general apática y limitada, aunque guarde en su seno una importante cantidad de personas que pueden ser consideradas las más intelectuales de Europa? Es al régimen de gobierno y no a la educación a la que debe culparse. La educación intelectual es perfecta en Alemania, pero todo es teórico. La educación práctica depende exclusivamente de los negocios y la educación pública, por buena que sea, sólo puede formar hombres de letras, no ciudadanos, guerreros o estadistas».
>
> «En Alemania —continuaba— el genio filosófico va más lejos que en cualquier otro país. Nada lo detiene y la ausencia misma de carrera política da más libertad a sus pensadores. Pero una distancia inmensa sepa-

ra a los espíritus de primera y de segunda clase... quien se ocupa del universo en Alemania no tiene nada que hacer».

Agrupados en las logias masónicas, sociedades para la lectura o en diferentes sectas iluministas, sintieron que la Revolución Francesa abría para los intelectuales un horizonte insospechado de posibilidades para ejercer su influencia y la interpretaron como una suerte de epifanía del espíritu en la que Alemania tendría la última palabra que decir. Así lo expresaron en los libros, poemas, artículos y monografías empeñándose por extraer el contenido profundo de esa epopeya y sin ninguna preocupación por la pequeñez de las personas comprometidas en el proceso.

La toma de la Bastilla que en la opinión asentada por Chateaubriand en sus *Mémoires d'outre-tombe*, fue un modestísimo pase de armas llevado a buen término por la concurrencia casual de un tímido gobernador de la fortaleza y un grupo heterogéneo de asaltantes y entre los que había más bandidos que personas decentes, inspiró a Klopstock una encendida oda y a los grandes filósofos como Kant, Herder, Fichte, Schelling y Hegel sendos logogrifos donde se la encomiaba como una nueva Pascua de Pentecostés. Si es verdad que para los alemanes todo sucede en la interioridad del espíritu y el ser es su representación, los símbolos mentales adquieren una energía, una fuerza, que no tienen parangón en las concepciones filosóficas inspiradas en el realismo clásico.

VI

LA PESADA HERENCIA DE LUIS XIV

EL OCASO DEL REY SOL

EL trabajo de centralización en el Reino de Francia durante el reinado de Luis XVI, tal vez no haya obedecido con tanta rigidez a esa dialéctica estatolátrica que señala Bertrand de Jouvenel en su fino análisis del poder y que había visto también Tocqueville en sus reflexiones sobre el Antiguo Régimen. La contemplación de los sucesos que nos son contemporáneos puede conducirnos a creer que todo el proceso anterior los preparaba como a su inevitable corolario.

Decía Maurrás, refiriéndose al reino del Rey Sol que era para la unidad y no para la centralización, el fruto de esa política y el que debían cosechar sus herederos:

> «El fin de nuestras repúblicas provinciales y municipales no data de 1640, ni de 1660, ni de 1750; sucumbieron la noche del 4 de agosto de 1789 que se llevó, según se dice, los privilegios de la nobleza y el clero, pe-

ro también, y esto se olvida con frecuencia, aquellos de las ciudades y las provincias».[52]

Añade a continuación este juicio que nos obliga a pensar con mayor delicadeza en la validez de esos esquemas sociológicos que tratan de convertir la historia viva en un implacable discurso dialéctico:

> «El Antiguo Régimen nunca se declaró incompatible con las libertades republicanas que tenían su misma edad: el régimen llamado republicano, uno e indivisible, fue su más terrible enemigo desde el primer día de su advenimiento».

Una cosa era admitir la necesidad de la unificación de la moneda, de las aduanas y de los peajes para facilitar el tránsito de las mercaderías y otra, discurrir de ahí, que debían suprimirse los derechos, que a manera de privilegios mantenían las libertades de las diversas regiones de Francia. Francia seguía siendo un sistema de amistades que sobre el plano puramente político reconocían en la corona una unidad de convergencia sinérgica.

La paz de Utrecht firmada en 1713 con Gran Bretaña, Holanda, Prusia, Portugal y Saboya confirmaba el ocaso del imperio austríaco y abría el horizonte de un nuevo imperio: Gran Bretaña acababa de nacer con la adquisición de Gibraltar, Menorca, la Bahía de Hudson, Acadia y Tierra Nueva y un dominio sobre los mares que Francia no estaba, por el momento, en condiciones de discutir.

El Emperador no había querido entrar en el tratado, aunque Luis XIV estaba dispuesto a concederle Landau, Strasburgo, Huningue y Brissach; pensaba que el anciano Rey de Francia no estaba en condiciones de llegar a una disputa armada. Calculo que resultó totalmente equivocado cuando Villars, frente a las tropas francesas, aplastó de un golpe a los ejércitos imperiales a pesar de todo el genio militar del príncipe Eugenio. La consecuencia de esta batalla fue el tratado de Rastadt en el que Francia se quedó con

---

52.- MAURRÁS, Ch.: *Oeuvres Capitales*, t. II, p. 321.

los territorios prometidos al Imperio y obtuvo el restablecimiento de sus aliados, los Electores de Baviera y de Colonia.

Luis XIV volvía a ser el árbitro de Europa y como escribe su historiador Philippe Erlanger, como buen capetiano quiso robustecer su prado cuadrado y hacerlo invulnerable:

> «Lo logró en 1713. Francia tenía más ciudades y provincias que en 1661, ciudades y provincias definitivamente integradas a la nación, A despecho de una frase célebre, los Pirineos subsistían, pero ya no había necesidad de montar guardia. Resultado considerable: el reino no tenía a sus puertas a ningún vecino peligroso. Y debía permanecer al abrigo de las invasiones hasta el fin del Antiguo Régimen». [53]

No obstante el optimismo de esta visión, el enemigo que se preparaba era el lejano reino de Prusia, cuyo rey había sido reconocido también en el tratado de Utrecht y cuya alianza con Inglaterra le permitiría ensanchar sus dominios a expensas del Imperio Austríaco.

Los historiadores republicanos han reprochado a Luis XIV haber hundido a Francia con los gastos ocasionados por sus guerras y sus gustos suntuosos. Trabajos más recientes y menos pasionales iluminan mejor la economía del Reino y ven en muchos de esos dispendios no sólo las exigencias de una política de primacía, sino también el crédito de Francia robustecido por ese boato que atraía a los otros pueblos y hacían de París un lugar de concurrencia obligado. Indudablemente la grandeza se paga, pero es mucho más oneroso el gasto que produce la pequeñez y la inercia. Una nación que se dedica a contar sus centavos como un buen paisano, nunca podrá alcanzar el relieve de la Francia de Luis XIV ni su proyección sobre el mundo civilizado.

Tenemos que reconocer con Erlanger que

> «Europa, o por lo menos su élite, se hizo francesa y habló su lengua, se inspiró en sus obras y copió los usos del país sobre el cual reinaba

53.- ERLANGER, Ph.: *Louis XIV*, Fayard, París 1965, p. 645.

el Gran Rey. No se encontró un solo príncipe, entre sus peores enemigos cuyos descendientes no tuvieran la obsesión de su ejemplo».[54]

Tampoco podemos olvidar que este vehículo internacional que fue la lengua francesa sirvió, poco después de la muerte del Gran Luis, para propagar las ideas inglesas que poco a poco habían ganado la inteligencia de los ingenios franceses nacidos en las postrimerías del siglo de Luis XIV. Voltaire, uno de los ingenios, escribió también que la época de Luis era la aproximación más completa a la perfección que la historia había conocido. Así su muerte, acaecida el 1º de Setiembre de 1715, cerraba una página de Francia que no volvería a escribirse con la misma tinta. Escribió también Voltaire, acaso aludiendo a su propia figura, que los espíritus se esclarecieron más que en todos los siglos precedentes y que se disiparon muchos prejuicios y se extendió la ciencia del gobierno. Era el Iluminismo que hacía su entrada triunfal en los escritos del ingenioso panfletista y que, junto con la pesada herencia del Rey Sol debían aumentar el peso de la corona que ceñirían los descendientes del difunto monarca.

En pocas palabras: la perfección alcanzada durante el gobierno del Rey Sol era inimitable. Los intelectuales se dedicaron a pensar cuáles podían ser los fundamentos espirituales de una perfección que no dependiera tanto de la presencia de un hombre.

La muerte de Luis XIV abrió a la cultura francesa las puertas de Europa y la sombra del gran Rey difunto se extendió hasta los países donde hasta ese momento sólo pesaba como una admirada amenaza. El acuerdo firmado en Rastadt por el Emperador contra los usos hasta ese momento vigentes, fue redactado en francés y a partir de ese documento el francés substituye al latín como lengua propia de la diplomacia. La Harpe podía escribir, cincuenta años más tarde, que «Foruçant le Turc et la Rusie decident enfrançáis le destin de l'Asie».[55]

54.- *Ibid.*, p. 646.

55.- «Forzosamente el Turco y Rusia deciden en francés, el destino de Asia».

El francés es la lengua de la aristocracia y de la burguesía ilustrada y hasta tal punto ejerce el imperio de su genio, que la Academia de Berlín instituyó un premio al mejor elogio escrito sobre el valor universal de esa lengua. Rivarol obtuvo ese premio y es de él la frase que lo justifica ante los ojos de todos los lectores: «*Ce qui n'est pas clair n'est pas français*» («lo que no es claro, no es francés»).

Podríamos lamentar con Nietzsche que la claridad francesa sirvió para expandir las ideas que habían tenido su origen en Inglaterra y que sirvieron para determinar «una depresión general del espíritu de Europa», porque los franceses no fueron más que

> «los imitadores y los actores de esas ideas, como fueron sus mejores soldados y, desgraciadamente, las primeras y más complejas víctimas, pues tras la maldita anglomanía de las ideas modernas, el alma francesa acabó por empobrecerse y debilitarse, de modo que hoy día sus siglos XVIy XVII, su energía profunda y ardiente, la distinción refinada de sus creaciones, no son más que un recuerdo apenas creíble».[56]

No creo que se pueda hacer un resumen más completo y feliz del carácter que tuvo la expansión espiritual de Francia en el siglo de las Luces, ni tocar con mayor respeto y oportunidad la época de su fuerza clásica cuyo auge correspondió al reinado de Luis XIV.

Algo que no dice Nietzsche, ni dijo Rivarol en su elogio de la lengua francesa, es que tanto su claridad latina, como su universalidad fueron el fruto del magisterio claro y universal de la Iglesia en su formación de la inteligencia francesa. No se puede hablar claramente una lengua si no se poseen instrumentos nocionales precisos y en la que todos los que hablan ese idioma estén de acuerdo. La aparición del «free thinker» introduce en las categorías conceptuales tradicionales una alteración significativa que es necesario traducir a formas comunes de pensamiento para hacerlas comprensibles. El francés se prestaba para esta faena porque poseía una estructura lógica fraguada en la escolástica. La lengua que responderá mejor a la marcha de un pensamiento individual será el alemán, por la plas-

56.- Nietzche, F: *Obras Completas*, t. VIII, Aguilar, Bs. As., p. 209.

ticidad de su sistema significativo y porque, al fin de cuentas, es la lengua de la reforma luterana y de la fe subjetiva.

No fueron Bossuet, ni Racine, ni siquiera el lamentable Fenelón, los que entusiasmaron a esa aristocracia ávida de respirar el aire de París en los epigramas de Voltaire o en la luminosa prosa de Diderot, para no hablar de la influencia universal y tan anti francesa como podía serlo, de la prosa de Rousseau, cuya tumba en Ermenonville se convertiría en un lugar de peregrinación casi ecuménico, como si fuera el «Santo Sepulcro de Las Luces».

Es indudable que Rousseau fue leído por cada uno según sus gustos y junto a los admiradores del *Contrato Social,* estaban los que derramaban lágrimas al leer las cartas de la *Nueva Heloisa* o se sentían cristianos panteístas con las *Confesiones del Vicario Saboyardo*. Juan Jacobo dio para todos y como ha escrito uno de sus biógrafos más recientes,

> «sumó todas las tendencias, aunque nada impidió a sus fieles combatir encarnizadamente entre ellos».[57]

Si no hubiera existido el *Gran Siglo,* Francia no hubiera podido ser esa vidriera internacional del ingenio, del lujo y la literatura abierta a los cuatro vientos de Europa, sin hablar del urbanismo que tomó impulso en los trabajos de Versalles e inundó Europa con los modelos de sus construcciones y jardines que podían ser apreciados en Mannheim, Karlsruhe, Copenhague, San Petersburgo y Turín.

Lo contradictorio en la variedad de estas influencias, es que a la visión olímpica del orden dada por la monumentalidad de los edificios y los jardines a la francesa, se contraponía el desorden de las ideas tan bien expresadas en la lengua de Rivarol.

Allí aparecían, en clara sintaxis, los pensamientos de Locke, de Hume y de Hobbes en un francés digno de un mejor contenido.

57.- TROUSSON, R: *Jean Jacques Rousseau,* Tallandier, 1988, t. II, pp. 477 y ss.

La Regencia

La Casa de Orleans fue creada por el destino para ensombrecer el brillo de los últimos Borbones franceses y se dice que Felipe de Orleans, el hermano de Luis XIV, soportó todo el peso de las faltas de sus tíos abuelos:

> «Su propia madre y el Cardenal Mazarino lo miraban con terror, porque era el único francés capaz de hacer volar en pedazos el edificio que se erigía al final de más de un siglo de guerras civiles». [58]

La política seguida por Mazarino y posteriormente por el propio Luis XIV fue la de ablandar las condiciones naturales de esta familia, acumulando sobre ella las prebendas y los beneficios suntuarios en los que se podían encanallar lujosamente, sin que tuvieran la oportunidad de mostrar otras condiciones en cargos más nobles. El regalo y la postergación; todos los vicios y los lujos a su alcance pero nunca una faena donde pudieran desarrollar otras aptitudes ¿Puede resultar extraño que de semejante tratamiento resultara un «Felipe Igualdad»?

Luis XIV, cuidadoso de encantar la ociosidad de su hermano, lo colmó de riquezas, puso el Palacio Real a su disposición y en Villers-Cotterêts, la suntuosa morada campestre de Saint-Cloud. El Duque de Orleans vivía como un califa, tiraba el dinero por la ventana, coleccionaba toda clase de cosas y multiplicaba las fiestas raras a donde concurrían las damas más audaces y los caballeros más galantes.

Esta breve nota basta para colocarnos en la atmósfera espiritual en la que se educó el futuro Regente de Francia; atmósfera cuyo peso llevó como un estigma en sus costumbres, a pesar de las buenas disposiciones con que la naturaleza lo había beneficiado.

Nació en el Palacio de Saint-Cloud el 4 de Agosto de 1674 y llevó el nombre de Felipe con el título de Duque de Chartres. El Rey lo agració con una pensión de ciento cincuenta mil libras con las

---

58.- Erlanger, Ph.: *Le Régent*, París, Gallimard 1938, p. 9.

que su padre ensanchó sus dominios y pudo convertir su familia en una de las más ricas de Francia, cosa que Luis XIV violando una vieja consigna de familia no había previsto. Los reyes de Francia nunca habían permitido el crecimiento excesivo de una fortuna particular —recordemos a los Templarios, a Jacques Cœur y a Fouquet—, porque comprendían el carácter amenazador de tales riquezas en manos de personas ajenas al gobierno. Siempre que se vieron amenazados por el crecimiento excesivo de un poder financiero reaccionaron, con justicia o sin ella, para impedirlo.

El nieto del Regente, Felipe Igualdad, tuvo la fortuna más grande de Francia. Jefe de la Masonería y principal agente de la Revolución, no trepidó, llegada la ocasión, en votar por la muerte de Luis XVI. Los viejos instintos de la monarquía nunca se equivocaban. Desgraciadamente el finado Luis XVI no los tuvo y pagó con la cabeza esta grave ausencia defensiva.

Felipe de Chartres estuvo muy bien dotado de aptitudes naturales para todas las faenas de la inteligencia. Era fama en la Corte que de los descendientes de Enrique IV era el único que se le parecía por la versatilidad de su ingenio. Luis XIV, mal servido en sus descendientes más inmediatos, veía con melancólico celo el crecimiento en talentos de este retoño colateral.

Sería superfluo extendernos en detalles sobre la infancia y juventud de este príncipe, a quien le estaba prohibida la «gloire du vrai fer», pero no aquellas de la ilustración que adquirió en la compañía de tantos buenos ingenios que frecuentaron sus salones y tuvieron la oportunidad de cambiar con él sus diálogos chispeantes o eruditos.

> «Leía mucho, conocía todas las obras curiosas aparecidas en Francia o en el extranjero. Las damas mejor entrenadas en estos devaneos se quedaban asombradas escuchándolo discutir la filosofía de Leibnitz con alguno de sus admiradores más decididos. A pesar de esto ninguna pedantería, ni traza de superioridad de ingenio de conocimiento. Razonaba de igual a igual con cualquiera y siempre sorprendía a los más hábiles». [59]

59.- *Ibid.*, p. 47.

Con todo existía una sombra en su espíritu: había querido ser un gran hombre y sólo era una alteza millonaria. En la guerra había dado pruebas de capacidad, de coraje y buen sentido pero el Rey, siempre temeroso de la excelencia de un Orleans, no le dio ninguna oportunidad importante. Fue un general desafectado el que se quedó en Palacio para hacer inútiles experimentos de física y química.

Luis XIV, luego de una juventud poco ejemplar, entró en el juego de «los devotos» a la zaga de su nueva Egeria, Mme. de Maintenon, que si bien no puso toda la corte a saco y cilicio, poco le faltó. Desgraciadamente la brisa que venía de Gran Bretaña soplaba con fuerza sobre la nueva generación y a la austera influencia de la consorte del Rey opuso su nuevo espíritu y salió a exhibirlo fuera de la Corte, en el gran París donde se dio cita el ingenio a la moda y en especial todas las costumbres importadas de Inglaterra, desde las más ridículas hasta las más serias y peligrosas. Los clarividentes distinguían

> «en el éxito de París contra Versalles, de las ideas inglesas contra las del gran siglo, del libre pensamiento contra el dogma, que eran presagios favorables al Duque Felipe de Orleans». [60]

Las sucesivas y prematuras muertes de los sucesores inmediatos del Gran Rey dejaban la Corona a merced de un inevitable espacio de Regencia que debía ser cumplida por Felipe de Orleans para seguir el protocolo de la sucesión hereditaria. Luis XIV, que sentía la proximidad de la muerte y sólo podía confiar en la sobrevivencia de su biznieto, el futuro Luis XV, dejó un testamento donde nombraba a Felipe de Orleans como titular de la Regencia, pero estipuló tanto y tomó tales recaudos que éste quedaba relegado a una suerte de puesto honorífico en medio de un Consejo de Regencia que parecía tener todo el poder, pero en el fondo no tenía ninguno.

60.- *Ibid.*, p. 118.

> «El título solamente, porque el Duque de Orleans subordinado a los votos de un Consejo hostil, no hubiera tenido ninguna influencia real sobre la conducción de los asuntos del Estado y menos todavía en la educación del nuevo soberano».[61]

En verdad Felipe de Orleans no habría tenido ocasión de pasar a la historia con cierto renombre, si no hubiese hecho lo posible para sacarse de encima el peso aplastante de semejante artilugio jurídico. Por desgracia una cosa es obrar bien y otra encontrar la buena compañía que nos ayude en nuestra faena. Para hacer derogar el Testamento y sus cláusulas humillantes, Felipe debió recurrir al Parlamento de París y puso en movimiento un aparato cuyas resonancias se harían sentir a lo largo de ese siglo.

El Parlamento ratificó las medidas propuestas por Felipe, y el Duque de Maine quedó simplemente como superintendente de la educación del Delfín. El Regente obtenía lo esencial de las prerrogativas soberanas. Este golpe de timón le permitió romper las mallas en las que lo había envuelto el testamento, pero al mismo tiempo despertó el deseo de poder de los parlamentarios, que hicieron sentir su presión en todas las oportunidades que se les presentó.

El libro de Erlanger dedicado a la figura del Regente se hace eco del enorme regocijo público que produjo la muerte de Luis XIV. Un espectáculo verdaderamente indigno de una gran nación sucedió a las exequias del monarca:

> «Luego de cincuenta y cuatro años que Luis había cubierto el país con su sombra, los franceses, ansiosos de horizontes nuevos, parecían ebrios con la desaparición del viejo eterno que modeló todo a su imagen. Levantaron las cabezas, miraron a su alrededor y percibieron, estupefactos, que el mundo había cambiado».[62]

La situación fue comprendida por Michelet en su frase: *la muerte del Gran Rey produjo tres cosas: una revelación, una revolución y una*

61.- *Ibid.*, p. 140.

62.- *Ibid.*, p. 159.

creación. Sin hacernos cargo del misticismo social de Michelet, diremos con Erlanger que la única revelación perceptible fue, precisamente, la revolución. Lo que podía haber de creación en todo esto lo advertirán mejor los que estudien la Revolución Francesa sin adherir emocionalmente al «pathos» de su gran discurso.

Una cosa es cierta: Francia estaba cansada, especialmente en su clase dirigente y en su burguesía ilustrada, de pagar la grandeza de un reinado excepcional que la puso a la cabeza de Europa. Ahora despierta de su sueño de gloria y queriendo conservar su hegemonía sin esfuerzo, se propuso la faena mesiánica de sembrar, en todas las cortes, la buena nueva que provenía de Inglaterra.

La nobleza había perdido sus prerrogativas reales y para mantener las ficticias que Luis le ofrecía, se endeudó y se hipotecó hasta convertirse en sierva de sus acreedores financieros. Junto con la conciencia de su decadencia entró en ella el afán de hacer dinero fácil y se dedicó con mucha pasión y poca cabeza a los juegos bursátiles con el propósito de sanear sus fortunas. Es probable que algunos nobles hayan alcanzado este objetivo, pero es muy cierto que en esos juegos poco delicados perdió lo que le quedaba y adquirió en cambio la mentalidad economicista de los tiempos nuevos que con tanto éxito sostenía la nobleza británica.

El Regente, acaso sin quererlo pero conducido por la falsedad de su situación y el peso de las circunstancias, debió reinar para satisfacer en gran parte la ambición de aquellos que lo sostenían y evitar la excesiva disconformidad de los que se oponían a su política. Michelet asegura que fue el primer jefe del Estado moderno y aunque no participamos de su opinión, fue, sin ningún lugar a dudas, el iniciador de la dinastía orleanista que debía llevar la burguesía francesa al pináculo de su poderío y convertir al Estado francés en un *fidei comisario* de esa misma burguesía.

Otro aspecto moderno de la mentalidad del Regente fue su neutralidad religiosa. Menos influido por los jesuitas que Mme. de Maintenon, tuvo hacia los jansenistas una actitud más contemplativa y los relevó de los castigos impuestos por Luis. Su intención de conciliación religiosa iba todavía más lejos y tenía pensado llamar a Francia a los protestantes que habían emigrado cuando se derogó el Edicto de Nantes. Desgraciadamente sus nuevos favoritos, los jan-

senistas, no eran menos fanáticos que los jesuítas y se opusieron enérgicamente al proyecto, y como tenían mucha influencia en la burguesía parisina la medida quedó sin efecto.

Dejamos expresamente de lado todo lo concerniente a la vida privada del Regente y nos limitamos a señalar con parquedad su influencia en los asuntos políticos y sociales de Francia.

Inglaterra era la nación cuyo auge resultaba ya indiscutible: dueña de los mares y de toda la parte norte de América, extendía ahora su dominio sobre la India en las bases de Bombay y Calcuta. Su actuación en el Continente respondía a la elevada situación de su poderío y el Regente vio con precaución que la alianza inglesa con Holanda y Austria podía traer un grave problema en Francia. Se propuso hacer la paz entre España y el Emperador y favorecer las aspiraciones del pretendiente (Estuardo) al trono de Inglaterra. Lo que se llamó «la traición de España» perturbó en parte sus propósitos y confirmó la hegemonía inglesa en el mar. Felipe V de Borbón, rey de España, había concedido a la corona inglesa igualdad de derechos para comerciar con las colonias españolas, sin advertir los peligros que esta concesión suponía.

> «Tomada entre la traición de España y la rivalidad de Inglaterra, Francia, aislada, corría el riesgo de ver a Jorge I aliarse con el Emperador y el Rey Católico y formar alrededor de ella un círculo de hierro».[63]

Felipe hizo todo lo que pudo para evitar lo peor y, en gran parte lo logró, pero sin poder detener el ritmo creciente del poderío inglés que se hizo sentir sobre Francia a raíz de la fallida empresa del Pretendiente. El Regente debió aceptar que Inglaterra le impusiera la expulsión del Caballero de San Jorge, seudónimo con que se conocía al último de los Estuardo, y que le diera por exilio las tierras de Avignon. No conforme con esta medida, Jorge I colmó la vergüenza de Francia obligándola a expulsar al Pretendiente más allá de los Alpes. Junto con él debían partir todos los jacobistas que quedaban en tierras francesas y destruir las obras del puerto de

63.- *Ibid.*, p. 193.

Mardyck, única defensa que después del tratado de Utrecht, Francia había decidido mantener.

El Regente no aceptó las pretensiones del Rey hasta no convenir con él un tratado que pusiera en orden ambas posiciones y afianzara la paz del Continente. Por suerte para su posición, los acontecimientos de Suecia obligaron a Inglaterra a poner su atención en ellos y descuidar por un tiempo la satisfacción de su rencor contra Francia. El 4 de Enero de 1717 se firmó la alianza defensiva entre Francia, Gran Bretaña y los Estados Generales de Holanda. La serena ecuanimidad de Felipe vio asegurado su fruto en este pacto que consolidaba la paz. Observado desde el punto de mira francés era una medida de seguridad, pero no de fuerza. La época de la energía había pasado y la superioridad inglesa se hacía sentir en el tablero de la política mundial.

LAS FINANZAS Y LOS FINANCIEROS

Con el auge de Inglaterra se impone en el mundo la mentalidad economicista y los financieros comienzan a ejercer una presión decisiva sobre el orden político. Luis XIV pudo decir, aunque no lo dijo, que él era el Estado. A partir de la creación del Banco de Inglaterra no hay más lugar para la grandeza cesárea y el dinero tuvo ganada su hegemonía sobre la sangre. Todo comenzó a gravitar en torno a los grandes intereses económicos que movían las empresas internacionales.

Se trataba ahora de configurar una política que obedeciera a esos intereses y atraer la atención de los ahorristas en torno a esa gran mesa de juego que era la Bolsa Internacional. En Inglaterra este proceso estaba bastante adelantado y sólo bastaba la ocasión para que se extendiera a los otros países del Continente.

La sociedad de orden nacida luego de la ruptura del sistema religioso trató de unir las partes dispares de la cristiandad bajo la égida política del monarca. Se buscaba ordenar la convivencia sin tomar demasiado en serio las disposiciones religiosas del espíritu, como si la autoridad pudiera colocarse sobre ellas sin desmedro de

la obediencia que se le debía. Un modelo social tan claro y evidente como el punto de partida cartesiano se imponía a las inteligencias europeas, siguiendo el rumbo trazado por la monarquía francesa.

El modelo parecía confirmar la prelacía de los políticos tanto sobre las discusiones religiosas como sobre las exigencias de los grupos financieros. No obstante esa misma política, por muy claros que fueran sus designios, tropezaba en su ejercicio con un régimen económico deficitario que fue su permanente piedra de tropiezo a lo largo de todo el siglo XVII. El siglo XVIII fue la época en que los acreedores de la monarquía cerraron su asedio, y de prestamistas pasaron a dueños en cuanto el poder público no pudo hacer frente a los gastos ocasionados por el gobierno.

El Antiguo Régimen, aunque había entrado con Richelieu y Luis XIII en el camino de una centralización creciente del poder y en el consecutivo debilitamiento de las sociedades intermedias, conservó un espectro social muy diversificado y con una clara distinción de clases y estamentos que permitía el movimiento de las desigualdades más fecundas y observar la formación de cuadros dirigentes a lo largo de un proceso histórico natural, es decir, de un desarrollo social que suponía y animaba el cultivo intenso de las facultades que distinguen, sin caer en la esclerosis de las castas, ni destruir al pueblo reemplazando los poderes históricos con las potestades surgidas del concurso electoral.

En esa sociedad existían los ricos, pero los financieros no habían encontrado todavía el campo propicio para su crecimiento político. Estaban encuadrados por muchas fuerzas históricas que pesaban y a las que era difícil eludir. La primera y más poderosa de todas ellas fue la monarquía y a no ser por el carácter internacional que comenzaban a tomar los negocios, la primacía política del monarca se habría mantenido en la cresta de la ola sin ceder demasiado a las influencias del dinero.

Luis XIV al hacerse cargo del Reino de Francia había tropezado con el enorme poder financiero de Fouquet, su intendente de hacienda. Fouquet tenía ramificaciones en los principales países de Occidente y no pudo ser destruido sin que el Rey tropezara con una buena cantidad de apoyos financieros que no podía desafiar con impunidad.

Luis XIV consideró un deber de su cargo destruirlo y con su destrucción recién fue dueño de todos los recursos del Estado francés. Para consolidar la paz y la tranquilidad de su «prés carré» inició su política de mala vecindad y sembró todos los desastres que pudo en las naciones vecinas. Esto lo obligó a mantener un ejército y una estrategia de general soborno que lo obligó a gastar más de lo que podía. El déficit permanente de su tesoro lo llevó a buscar ayuda en el financiero más poderoso de su Reino: Samuel Bérnard.

Dijimos en otro capítulo que Bérnard era de tradición protestante y esta procedencia religiosa, mantenida sin fanatismo, le permitió pingües negocios con los países donde el oro matenía una fecunda alianza con Dios Padre y donde hacer fortuna resultaba tan beneficioso para este mundo como para el otro. Sin mostrar grandes preocupaciones sobre lo que pudiera suceder allende la muerte. Samuel Bérnard sacrificó su credo cuando Luis XIV revocó el Edicto de Nantés y corrió de Francia a los reformados poco dispuestos a cantar la palinodia. Bérnard se hizo católico sin forzar demasiado su adhesión a la fe de Roma y mantuvo un pie en la Iglesia y otro en las fáciles costumbres de su tiempo, como solía hacerse en las mejores familias y aún entre los más calificados príncipes de la sangre o de la «Unam, Sanctam, Catholicam».

Sus historiadores recuerdan con emoción algunos pasajes de su vida sentimental, y con especial unción la intriga pasional que lo unió a la esposa del banquero Juan Luis Guillermo de Fontaines, quien, gracias a esta distracción, pudo pasar a la posteridad *«avec toutes les qualites du coeur et ceíles de l'esprit»* sin perder un centavo y manteniéndose siempre en el calificado gremio de las finanzas. Fontaines, que era un marido más inteligente que celoso, comprendió con atinado gusto los beneficios que podía obtener de esa infidelidad, cedió su mujer sin escenas superfinas y con la honesta convicción de que no había que oponer el amor a los negocios.

Es una verdad recogida por los historiadores que Samuel Bérnard fue para ella un amante enamorado y fiel. Tuvieron tres hijos y los tres se casaron en las mejores familias de la antigua Francia, en donde el principio de que «un peu de merde engrasse la terre» se había puesto casi de moda en virtud de la precariedad de los tiempos.

Para decir verdad, los sobrinos sin herencia, y especialmente cuando pertenecen a la poco brillante cofradía de los «cagatintas», tienen una exagerada tendencia a ennegrecer la fisonomía de esos grandes jugadores que son los financieros. Su papel se desdibuja un poco detrás de los políticos y los militares que actúan en primera plana, pero no por eso dejan de correr grandes riesgos o quedar en la calle de un momento para otro, cuando no de dar prolija cuenta de sus ingresos ante un tribunal real, mucho mejor dispuesto a sacarles lo que guardan que a hacer estricta justicia, en el sentido que entienden esta palabra los sensitivos émulos de Juan Jacobo.

Existen numerosas pruebas de los extraños «accidentes» a que estaban expuestos cuando sus cuantiosos bienes no estaban a buen recaudo y carecían de una sanción favorable de las potencias extranjeras. M. A. Cochut en su libro «Law, son système et son époque» nos informa sobre la suerte corrida por dos avispados corredores de bolsa de quienes se suponía haber falsificado algunas escrituras públicas para gravar un poco más a los contribuyentes:

> «Sus suplicios públicos no los eximían de la confiscación y las galeras; ofrecían un espectáculo hecho especialmente para desanimar emulaciones. Fueron conducidos a pie por las calles de París, en camisa y con una cuerda al cuello, un cirio plantado en las manos bien amarradas y ligadas a la culata de una vieja carreta que los arrastraba hasta los lugares donde debían confesar sus culpas públicamente antes de ser llevados a la picota...».

Como se puede observar, no eran costumbres fundadas en los derechos del hombre y del ciudadano y sí en el absoluto mandamiento que ordena no codiciar los bienes ajenos o hacer fortuna a expensas del tesoro real.

Samuel Bérnard fue un financiero al margen de estos castigos tanto por sus relaciones de parentesco como por la buena colocación de su fortuna en los bancos internacionales. No todo fue rosas en su camino y si bien la amistad del Rey le sirvió para consolidar su prestigio, hubo ocasiones en las que perdió más de lo que ganó, pero, como siempre sucede entre los buenos financieros, el libro de

cuentas terminó favoreciéndolo y como todavía no se habían inventado los infartos y las depresiones murió octogenario, multimillonario y obsequiosamente rodeado por todos los que habían uncido sus fortunas al carro de su suerte.

Luis XIV usó todos los recursos para mantener al día su oneroso tren de prestigio político, abusó de las fijaciones monetarias, provocó inflaciones y mutaciones de valor. Como la moneda monetaria dejó de circular porque sus detentores depositaban en el extranjero, apeló a la emisión de billetes que anticipaban el sistema posterior implantado por Law.

Estos billetes fueron boicoteados por ingleses y holandeses que trataron, con esta medida, de arruinar las combinaciones financieras del monarca francés. La suerte de la guerra dependía del crédito que el papel moneda podía tener en países extranjeros. Francia se vio en situación de insolvencia tan comprometida como no lo había estado nunca a lo largo de su historia secular.

En esta oportunidad la intervención de Samuel Bérnard fue decisiva. Su crédito y su dinero salvaron la política de Luis y obtuvieron para las armas de Francia el apoyo foráneo que necesitaban. El Rey, bajo la inspiración del Controlado General Chamillard siguió emitiendo billetes sin pensar que esta medida favorecía una inflación sin precedentes en el país. Samuel Bérnard, afectado también por la crisis, sugirió la creación de un banco del Estado que consolidara la deuda flotante e hiciera frente al influjo desastroso de la moneda sin valor o con una pérdida de casi el 60% en la cotización inicial.

La idea de Bérnard tenía varios antecedentes en Inglaterra y Holanda y si Francia no la aplicó en esa oportunidad fue por la presión de algunos consejeros del Rey que carecían de todo talento para las finanzas. Muchos envidiosos de Bérnard vieron ocasión para perderlo, porque consideraban que no podría soportar la angustiosa crisis en que había entrado el tesoro real. Era desconocer la serenidad y el coraje del financiero. Este vio con claridad lo que se podía hacer y trató de armonizar una buena faena política con los asuntos económicos. Apoyó con fuerza los proyectos de Luis y en los altibajos de pérdidas y ganancias,de triunfos y derrotas, consolidó su inmensa fortuna que siguió siendo la más caudalosa de

Francia. Ni siquiera la crisis provocada más adelante por el sistema Law pudo afectarla y salió a su encuentro con algunas especulaciones felices.

La furia de la especulación

Cualquiera fuere la posición que tomemos frente a las realidades sociales del Antiguo Régimen, una cosa está clara. La propiedad, llamemos privada, no era tanto el fruto de los ahorros y la previsión personal, como el resultado de conquistas y servicios prestados a las potestades feudales o soberanas en los asuntos de comando, la guerra o la defensa del orden. Este beneficio dado en feudo o en señorío significaba siempre una responsabilidad asumida ante la familia del poseedor, la comuna, la región o el reino. Nunca fue vista en calidad de negocio por aquél que la asumía y, al asumirla, adquiría con ella las responsabilidades inherentes a su función social.

Con el auge de la burguesía y el triunfo de la mentalidad capitalista la propiedad de la tierra comenzó a observarse con criterios más comerciales ¿Qué usufructos se pueden obtener de un terreno trabajado de acuerdo con las exigencias de una inversión capitalista? Esta pregunta, nacida en los círculos de la alta burguesía, no dejará de alcanzar a la nobleza siempre apremiada en sus finanzas por las cargas propias de su oficio, al papel que debía desempeñar en la Corte y al estilo de vida que debía matener según su jerarquía. Las tierras nobiliarias tenían demasiadas regalías y los llamados «privilegios» no compensaban la onerosa carga que pesaban sobre ellas en concepto de obligaciones feudales. Cuando se renunció a los privilegios, en la famosa noche del 4 de Agosto, en realidad se renunció a las regalías y fueron ellas las que desaparecieron para siempre en el nuevo concepto de propiedad privada.

Se ha hablado muchísimo de los campesinos sometidos a la fuerza de una expoliación salvaje y muy poco de la cantidad de nobles arruinados que se arrimaban a la Corte para obtener alguna prebenda o simplemente, en los peores casos, vender su título en

alguna transacción infame como hizo el Señor de Du Barry cuando dio su apellido a la querida del Rey. En situaciones menos dignas se trataba de hacer un casamiento con alguna burguesa rica, entrar como oficial en alguna guerra fructuosa o entablar relaciones con los financieros para una especulación feliz. Esta situación de la nobleza y los nuevos criterios económicos que entraban en sus espíritus al ponerse en contacto con los grupos que conducían la economía, explica el éxito inmediato y casi fulminante que tuvo en Francia el sistema de Law y la furia desatada por el deseo de hacer fortuna rápida en los juegos bursátiles.

No se diga que nuestra consideración sobre los campesinos se funda en alguna leyenda dorada inspirada en las páginas de alguna marquesa literata. Cuando el levantamiento campesino de *La Vendée* dejó oír su protesta, fue contra las leyes revolucionarias y los mismos paisanos levantados en armas fueron a buscar a sus antiguos protectores, los nobles, para que condujeran la guerra. Todos los levantamientos contrarios a la revolución fueron protagonizados en Francia por gente del pueblo. Cuando la nobleza actuó, nunca mucho, lo hizo como acto de solidaridad con sus obligaciones feudales. La mayor parte de los nobles se plegaron a la revolución y el grito de «¡Aristocrates à la lanterne!» es una imagen de la propaganda de izquierda que sólo durante el Terror tuvo un momento eficaz.

El auge de las compañías por acciones previstas por el sistema Law, levantó la economía del Reino con una rapidez que lindaba con el milagro económico:

> «No puedo terminar esta carta —escribía Stanhope a Dubois— sin alegrarme con vos del feliz estado de vuestras finanzas. Este restablecimiento rápido y sorprendente es la admiración de Europa».[64]

No obstante, un buen observador podía notar el carácter artificial de esta fiebre de oro y de esta fulgurante restauración de la fortuna francesa. Había algo malo en el ritmo que la nueva economía

---

64.- ERLANGER, Ph.: *Op. cit.*, pp. 267-268.

imponía a las riquezas. Se tenía la impresión de que todo estaba montado sobre las alternativas de un juego peligroso y contrario al lento madurar de la auténtica producción de un país. Francia fue siempre un país de mentalidad conservadora, la que saca de su condición campesina. Muy pronto se hizo sentir la desconfianza sobre la calidad de este proceso que había montado Law sin averiguar demasiado la aptitud asimilativa del público francés.

De un grupo de financieros, enemigos del sistema, nació la primera reacción efectiva contra la influencia de Law. Esta asociación se llamó el «anti-sistema» y provocó la caída brusca de las acciones que sostenían las compañías regenteadas por el escocés. Este, seguro del respaldo del Regente, respondió con eficacia a este golpe: obtuvo un decreto del Consejo para bajar el curso del oro, reformó la fabricación de monedas y reforzó el tesoro con cincuenta millones de apoyo. La idea del triunfo entró en todos los accionistas y

> «no hubo ninguno que no creyese tener en su bolsillo todo el dinero del Reino».[65]

El antisistema continuó su lucha y recibió la ayuda del Parlamento, los ministros y los otros financieros del Reino. Law trató de protegerse como pudo y buscó a su alrededor a cuantos podían sostener su efímero reinado.

Lo importante en esta aventura no es la suerte corrida por un financiero, sino las costumbres adquiridas por la clase dirigente de Francia. En el aspecto económico se perdió la confianza en el lento crecer de la riqueza agrícola y se puso la esperanza en los golpes de suerte del juego bursátil. Los dueños nobles de las tierras pensaban en sus propiedades no como fuentes de prestigio político, sino como inversiones negociables, asediadas por las regalías y otras obligaciones que iban en perjuicio de sus rendimientos económicos. La revolución entera está en estos cambios de rumbo valorativo y la pérdida de los servicios sociales inherentes a los estamentos.

65.- *Ibid.*

Luis XV

Cuando se escribe sobre la Revolución se tiende, en una primera etapa, a interpretarla como un necesario cambio impuesto por una situación de intolerable desigualdad social, que los usos y las costumbres de la monarquía y la nobleza tendían a mantener contra las protestas del buen sentido. En este terreno de iniquidad manifiesta y decididamente imputable a todas las autoridades visibles, la figura de Luis XV tiene ganado un lugar de privilegio. La crítica se instala con comodidad en las suntuosas moradas del Rey y encuentra un placer especial en señalar su insensibilidad social y su desdeñoso desinterés por los asuntos serios del Estado. Se le ha concedido en préstamo la autoría de una frase que sería el resumen de su profundo desamor a la cosa pública y que de haberla pronunciado alguna vez lo colocaría para siempre, junto con Nerón y Calígula, en la categoría de los monstruos políticos irredimibles. Habría dicho: «*Après moi, le déluge*» («*después de mí, el diluvio*»), pero no en calidad de diagnóstico, sino como alarde de una desaprensión por el destino de Francia que nunca tuvo, y que sería, además de un error histórico, una injusticia flagrante atribuírsela como compendio de su gestión política.

Por supuesto está el capítulo de las queridas y la inevitable secuencia de moralina económica a que da lugar los gastos de Mme. de Pompadour o de Mme. de Du Barry. Sería superfluo detenernos a examinar con prolijidad las suntuosas instalaciones de ambas queridas, o de algunas otras menos publicitadas pero no menos costosas que gozaron las preferencias de este príncipe demasiado sensible a la belleza femenina.

Sobre ambas existen sendas biografías de las que prescindimos para no cargar nuestro trabajo con un anecdotario que pertenece más a la vida íntima de Luis XV que a su actuación como Rey de Francia.

En verdad si se tratara de poner en su boca, o en su pluma, una frase que resumiera con brevedad un balance de su reinado, habría que buscarla en su testamento, en donde no se advertirá para nada la huella de un príncipe desdeñoso y escéptico tal como lo han tratado de presentar sus adversarios. Allí se puede leer, en la pos-

data, esta corta y patética confesión del pecador que se sabe tal y que pone su última confianza en la misericordia divina:

> «¡Oh, Dios mío! Que todo lo conocéis, perdonadme una vez más las faltas que he cometido y mis numerosos pecados... espero vuestro juicio temblando de miedo y de esperanza: ¡Tened piedad de mi pueblo y de mi reino!»

Se podrá decir lo que quiera contra su sinceridad y hasta arriesgar la presunción de un falso arrepentimiento, pero sería una absoluta arbitrariedad suponer en él, la existencia de un sentimiento semejante al que pueda haber en esa triste declaración que sus enemigos le atribuyen.

Uno de los primeros actos de gobierno que realizó, cuando era el «Bien amado» fue declarar que no tendría ningún primer ministro y que pretendía llevar el gobierno según su buen criterio y con la sola participación de su Consejo; pero Luis XV era todavía un muchacho y sus conocimientos de la política no podían exceder lo que había aprendido en el aula con sus preceptores. En realidad el Cardenal Fleury fue un primer ministro oculto y en la elección de este hombre, tan limitado como probo, corresponde advertir, por parte de Luis, un cierto gusto por la responsabilidad seria y honesta. Barbier refleja, en alguna medida, la opinión de los burgueses de París cuando escribe en su «Diario»:

> «Este Obispo de Fréjus, quien para su desgracia, tiene sesenta y siete años, se llama Fleury. Es, me han dicho, hijo de un preceptor de impuestos en Languedoc. En cuanto a su carácter, no se lo puede conocer muy bien: fue jansenista fanático, pero cambió enteramente y se ha puesto del lado de los jesuitas, cuando vio que esto convenía a sus ambiciones. Hace cinco años rehusó el arzobispado de Reims que es un buen bocado; la buena gente ha creído que lo hizo por humildad, cuando no tenía otro interés que permanecer donde estaba para atrapar el lugar que hoy tiene. No goza fama de genio, ni de ser muy diestro en los asuntos del Estado».[66]

66.- BARBIER, E. J. F.: *Journal d'un bourgeois de Paris sous le Régne de Louis XV*, Unión Générale des Editions, Paris 1963, p. 95.

Edmond Jean François Barbier había nacido el 16 de Enero de 1689 y pertenecía a una vieja familia de abogados en relación con el Parlamento. Su padre perteneció al consejo de M. de Argenson y posteriormente al del Duque de Orleans. Esto explica que Barbier haya estado muy bien informado sobre las cosas que concernían al gobierno y sea, al mismo tiempo, un exponente de aquello que pensaba la burguesía de toga con respecto al gobierno de S. M. muy Cristiana. Sobrio en la presentación de los hechos, aparece más bien como un ciudadano conservador, perfectamente dispuesto a mantener eso que lo mantenía a él en una posición notable, pero como escribe en el *Prefacio* de su libro, M. Philippe Bernard, gracias a ese gusto y a esa perseverancia por dejar bien asentados los hechos, nos ha permitido ver el transcurso de ese medio siglo

> «en el cual se acumulan las nubes de la tempestad revolucionaria, con los ojos de un representante típico de la buena burguesía parisina de la época».[67]

A la muerte de Fleury, Barbier se alegra de que al fin el Rey vaya a gobernar Francia directamente y advierte el carácter halagüeño de la manera en que todo comienza.

> «El Rey parece querer trabajar con sus cinco ministros en particular y en general».

M. Chavelin de Bourges tenía la secreta intención, junto con el Cardenal de Tencín, de ser los herederos del difunto Fleury, pero como decía el «couplet» que Barbier cita en sus memorias:

> *lis' ont vu la terre promise*
> *mais aucun d'eux y est entré.*[68]

67.- *Ibid.*, pag. 6.

68.- «Ellos han visto la tierra prometida / pero ninguno de ellos entró».

«Le Cardinal Fleury s'y est pris trop tard pour les mettre en place».[69]

Siempre se ha querido ver al Rey gobernar el país por su propia cuenta y tanto los nobles como los grandes burgueses, a partir de Richelieu y Mazarino, han temido la sombra inoportuna de un primer ministro. Pero Fleury no fue temido ni rechazado. El juicio emitido por Barbier así lo testimonia:

> «Es un sentimiento general y sin adulaciones que toda Francia teme el momento de su muerte como una pérdida real, porque su gobierno fue grande, juicioso y dulce. Todo extranjero tiene una confianza y un respeto sin reservas tanto para la palabra como para la acción de este gran ministro».

Acaso porque fue dulce en demasía creó esa situación que será siempre la del Antiguo Régimen en Francia: un Estado cada vez más pobre, en una nación cada vez más próspera. Este desequilibrio entre el tesoro del Rey y las riquezas de Francia minará el prestigio de la Corona y la pondrá a la merced de sus acreedores que con el lógico afán de cobrar sus intereses la someterán a un asedio constante.

Para salir del marasmo se impuso el recurso a las medidas extraordinarias: préstamos, arriendos generales, procedimientos, lo que permitió a un grupo de financieros hacer adelantos sobre el cobro de los futuros impuestos.

> «Los cuarenta banqueros que se interesaron en la operación garantizaban al Estado ochenta millones, fuere cual fuere el producto real de los impuestos. En seis años esa entidad obtuvo ochenta millones de beneficio».[70]

El Estado quedó en deuda con ella y se produjeron nuevos adelantos que dieron, como es lógico, nacimiento a nuevas deudas. Atribuir a la gestión del Cardenal Fleury, lo que estaba en la econo-

---

69.- *Ibid.*, p. 172: «*El Cardenal Fleury la ha tomado demasiado tarde para hacernos entrar*».

70.- Bordonove, G.: *Les Rois qui ont fait la France*, Pygmalion, París, 1982, p. 118.

mía misma del Antiguo Régimen es, por lo menos, abusivo; pero la conjetura que se impone es que el Cardenal no supo encontrar un expediente normal para que la corona viviera de recursos ordinarios y no de empréstitos que la ponían a merced de los acreedores.

Luis XVI y la guerra por la emancipación americana

La historia, como ciencia del pasado, no tiene la preocupación de cuidar la imagen de sus protagonistas del efecto deformante que impone a ciertas figuras la propaganda adversa o el uso indiscriminado del folletín, el cine o el teatro. El desdichado Luis XVI, a las desgracias que efectivamente padeció en su tiempo, ha tenido que sumar el deterioro producido por un particular encarnizamiento empeñado en convertirlo en un ineficiente obeso, presuntamente cornudo y más dedicado al hobby de la caza y a las cerraduras que al gobierno de su pueblo. En lo que respecta a sus desgracias matrimoniales nunca se ha podido pasar de una malévola suposición hecha sobre la base de conjeturas apresuradas y un conocimiento deficiente de la mentalidad de la época. De su ineptitud para las faenas del gobierno hay mucho para rectificar si se tienen en cuenta los primeros años de su reinado y la feliz disposición de su inteligencia para consolidar el prestigio de la marina francesa y la eficacia indudable de su actuación en la guerra a favor de las colonias americanas.

Es curioso advertir lo que puede una publicidad incesante mantenida por una sociedad como la masonería, contra la memoria de este monarca. La Fayette, desde que se hizo masón en los EE.UU., adquirió un prestigio que ante los ojos del mundo, comenzando por Norteamérica, lo convirtió en el héroe de los dos mundos, cuando su verdadera actuación en las tropas americanas no había pasado de la de un voluntario francés de buena familia que no aportó otra cosa que su persona y su «panache».

La expedición auspiciada por Luis XVI tuvo por jefe al general Rochembeau, verdadero héroe de la lucha si es que Francia pudo tener alguno y cuyo nombre —no el de La Fayette— debió ser in-

vocado por las fuerzas de los EE.UU. cuando entraron en la faz decisiva de la guerra del 14 con la consigna: «Nous voilá La Fayette». Salvo, claro está, que no se haya querido agradecer la ayuda militar, sino la propaganda encomiástica de la que se hizo cargo el célebre combatiente de las «logias».

Para decir verdad el joven Marqués no fue tomado en serio ni por el Rey de Francia ni por los americanos, en los comienzos bastante reticentes para reconocerle méritos de guerra que La Fayette quería tener pero que no tenía. Fue la amistad de Washington y su posterior ingreso en las logias lo que le permitió alcanzar un puesto de importancia. Él mismo lo confiesa con toda ingenuidad en sus memorias:

> «Antes de mi afiliación no podía sacar de mi espíritu la idea de que el general Washington tenía dudas sobre mi caso; esta sospecha era confirmada por el hecho de que no había recibido nunca un comando en jefe. Este pensamiento me solía obsesionar haciéndome muy desdichado. Después que entré en la masonería americana, el general Washington recibió una súbita iluminación. Desde ese momento no tuve ocasión de poner en duda su confianza en mí. Poco después recibí un comando en jefe de gran importancia».[71]

Si sus cualidades militares dependían de su afiliación a una logia significa que, indudablemente, no podía hacer mucho para que las tuviera; su fama estaba directamente relacionada con la capacidad publicitaria de esa «Honorable» Sociedad.

Esta ya había hecho su aparición en Francia y es Barbier quien nos da la noticia con su estilo breve y preciso, poniendo en evidencia el carácter novedoso y atractivo de esta suerte de asociación secreta en la que militaban ya, las mejores familias de Francia:

> «En esta nueva orden están enrolados algunos de los secretarios de Estado y muchos duques y señores... Como tales asambleas secretas son peligrosas en un Estado y especialmente cuando están formadas por seño-

---

71 - Duc De Castries, *La Fayette*, Tallandier, París 1981, pp. 81-2.

res... El Cardenal Flury ha creído conveniente ahogar en su nacimiento esta orden de caballería y ha prohibido a todos esos señores de reunirse en semejantes capítulos».[72]

Cuando en Francia se supo el triunfo de Saratoga obtenido por las armas americanas, Luis XVI juzgó que había llegado el momento de intervenir. Esta decisión salió de él solo y aún con la oposición de su ministro Necker y la del grupo de Choiseul. El 6 de junio de 1778 firmó con Franklin dos tratados: uno de comercio y otro de alianza defensiva que estaban, aparentemente, destinados a permanecer secretos.

La primera en conocer el secreto fue Gran Bretaña que consideró los tratados como un «casus belli» y Jorge III retiró a su embajador de París. Si éste era el efecto buscado por Francia, no pudo resultar más oportuna la brusca intervención del rey de Inglaterra.

La alianza con los EE.UU. se consolidó el 20 de Julio de 1778 en una breve ceremonia que presidió Luis XVI. El Duque de Croy la recuerda en sus memorias:

> «Muy temprano encontré en el *Ojo de Buey* a los tres enviados, rodeados de numerosos cortesanos, sorprendidos ante el extraño espectáculo. La figura pintoresca del viejo Franklin, quien con sus anteojos y su cabeza calva, tenía todo el aire de un patriarca fundador de una nación, unida a su celebridad como descubridor de la electricidad y como legislador de trece provincias unidas...
>
> «Al mediodía, al entrar en la Cámara, con el señor de Vergennes a la cabeza, se hizo pasar a los delegados de América. El Rey levantóse de su reclinatorio y se plantó noblemente. El señor de Vergennes nombró al Sr. Franklin, al señor Deane y al señor Lee. El Rey habló posteriormente y dijo: *Asegurad al Congreso de mi amistad; espero ésto sea para bien de las dos naciones.* El señor Franklin, muy noblemente, agradeció en nombre de su país y respondió: Vuestra Majestad puede contar con el agradecimiento del Congreso y su fidelidad en el compromiso que ha aceptado».

72.- BARBIER: Op. cit., p. 155.

Esta obra política fue, como lo dijimos, obra exclusiva del Rey. Lo esencial en este juego era el golpe que significaba para Gran Bretaña verse desposeída de sus más importantes colonias y prácticamente asediada en el mar por una marina francesa en franco tren de crecimiento. La pregunta que asoma a nuestros labios está directamente ligada a la personalidad de este extraño Rey, capaz de un golpe maestro como el de la guerra americana y luego incapaz de poner orden en su propio país frente a una nobleza que le debía todo y que en todo buscaba perderlo. Arriesgar una conjetura cualquiera que trate de penetrar en el secreto de su carácter, es un juego vano y destinado a sumarse sin pena ni gloria a un sinnúmero de opiniones que versan sobre el mismo tema.

VII

Montesquieu, ideólogo de la aristocracia

La influencia de Inglaterra

La situación geográfica de Francia, en el centro de la Europa Occidental, le ha permitido recibir, a través de sus múltiples fronteras, la influencia de las naciones que, en un momento determinado de la historia, tuvieron un papel hegemónico en el área de la civilización que llamamos latina.

Italia, en el esplendor de su Renacimiento; España en su poderoso siglo XVI; Alemania en las agitadas convulsiones de su ruptura con la Iglesia Católica, e Inglaterra, en el lapso que va de la caída de los Estuardos hasta la culminación de su dominio en el siglo XIX, han ejercido sobre Francia un fuerte influjo que la nación gala supo aprovechar a su modo, al mismo tiempo original y receptivo.

En general, los franceses cultos conocieron siempre mejor el italiano y el español que el inglés, idioma al que consideraban, con toda injusticia, una lengua apenas soportable y digna de ser hablada por un pueblo rudo. De Inglaterra, como de Alemania, les llegaba lo que se escribía en latín, y las pocas traducciones conocidas del

idioma inglés comenzaron a llamar la atención recién en el siglo XVIII. Hasta ese momento les pareció imposible que Inglaterra tuviera un teatro y durante mucho tiempo ignoraron la existencia de Shakespeare y de la copiosa producción poética inglesa. Milton tardó mucho en ser admitido en Francia como un poeta y su «Paradise Lost» resultó siempre algo extraño a eso que un «honnéte homme» podía llamar con propiedad un poema.

No sucedió lo mismo con la ciencia y la filosofía. Bacon y Hobbes fueron conocidos en Francia casi al mismo tiempo que en Inglaterra y el impacto de Newton fue recibido con tanto entusiasmo como en su patria de origen. Locke se convirtió en un modelo para pensar y su ideología política encontró una amplia acogida entre los grandes burgueses y los aristócratas que soñaban con un gobierno semejante al que imperaba en las Islas.

El abate Prévost había dedicado a Inglaterra algunos esfuerzos loables, pero fue Voltaire el que puso su pluma fascinante para hacer en Francia eso que él creía que era Inglaterra. En el fondo sus propósitos eran mucho más egoístas y se divertía bastante haciendo caer sobre Francia opiniones religiosas y políticas inspiradas en lo que suponía ser la libre espiritualidad sajona.

Su carta sobre la religión inglesa habla de los cuáqueros, de los anglicanos y de los presbiterianos; de los socinianos y de los arrianos, sin penetrar mucho en el fondo religioso de estas confesiones y exagerando, como era su costumbre, el espíritu de tolerancia de todas estas sectas. En verdad fueron simples pretextos para despacharse contra la Inquisición y otras instituciones a las que consideraba dignas representantes del fanatismo católico.

Por supuesto los cuáqueros eran gente muy dulce y no se bautizaban porque Cristo no bautizó a nadie y suponían, con el beneplácito de Voltaire, que el Cristianismo no se podía reducir a un poco de agua con sal.

Voltaire no sería un gran burgués si no hubiera admirado con su abierta inteligencia al Parlamento Británico y la fuerza del espíritu comercial de los ingleses tal como podía manifestarse en el Mercado de Londres.

«Todo esto da un justo orgullo al comerciante inglés —escribía— y hace que se compare, no sin razón, con un antiguo ciudadano romano. Tampoco el segundón de un par del Reino desdeña los negocios».

El desprecio a las operaciones comerciales era una tara definitivamente atribuible al estúpido orgullo de los nobles franceses a los que Voltaire consideraba por éstas y otras razones, en absoluto atraso con respecto a sus pares ingleses.

Las cartas de Voltaire, con toda la superficialidad de su genio chispeante, tratan asuntos filosóficos, científicos y poéticos. En una de ellas podemos leer que los ingleses tienen a Shakespeare por una suerte de Sófocles británico

«porque tiene un genio lleno de fuerza y fecundidad, de naturalidad y sublimidad, pero carece de la más insignificante chispa de buen gusto e ignora las reglas del arte dramático».

Esta última ignorancia era, para un francés de su siglo, el colmo del absurdo. De cualquier modo Shakespeare lo impresionó y esto habla ya un poco en favor de su versatilidad tan universal como poco profunda. Trató de traducir algunos de sus versos pero con poca fortuna; era como querer hacer entrar en un jardín francés el desorden fecundo de la jardinería inglesa. Con más inteligencia sentenció:

«que el genio poético de los ingleses se parece, hasta hoy, a un árbol frondoso crecido en el campo y que arroja al azar su tupido follaje... Pero muere si queréis forzar su naturaleza y tratarlo como a un árbol del jardín de Marty».

Es indudable que en el siglo XVIII los ingleses se pusieron de moda en Francia y los hombres de negocios de cualquier parte, estaban convencidos de que la temible pujanza comercial de los anglosajones estaba directamente relacionada con la importancia que tenían los criterios económicos en la dirección de ese país.

Esta admiración no disimulaba intenciones imitativas y aspiraba a la realización en Francia de un cambio de instituciones que

impusiera la instalación de un régimen bicameral análogo al británico y en el cual, tanto la aristocracia como la alta burguesía pudieran jugar su partida de predominio.

Respecto a la anglomanía que se manifestaba en todas las actividades de la vida social, hacía notar Horace Walpole aquella que se expresaba en el arreglo de los jardines a la inglesa, como si se pudiera llevar hasta Francia el mal clima que reinaba constantemente en Inglaterra y explicaba las características profusas de su jardinería. Un poco más tarde que Walpole, Arthur Young señala la transformación de las costumbres y la imitación de lo inglés que reina en todas las expresiones de la sociedad más a la moda.

> «Esto revolución notable en las costumbres francesas —señala Young— es ciertamente el mejor préstamo hecho a nuestro país, pero su introducción ha sido preparada por los escritos de Rousseau...».[73]

Se refería especialmente al hábito de pasar temporadas en el campo y dar de mamar a los hijos con sus propios pechos, como asimismo a la costumbre de cazar ciervos, liebres y perdices, que no debían mucho a la prédica de Juan Jacobo.

La imitación de los ingleses no concluía en el atuendo de los jardines, en la manera de ordenar las partidas de caza o preparar el servicio del té; se extendía especialmente a las ideas y entraban en Francia, siempre en las clases más altas, las formas de pensar que más tarde se llamarían liberales. La filosofía británica, el racionalismo y la francmasonería crean esa manera de pensar que junto con el sentimentalismo de Rousseau constituyen una modalidad extraña a la mentalidad del «Gran Siglo».

La francmasonería viene directamente de Inglaterra y busca por encima de las variedades religiosas protestantes instaurar una iglesia ecuménica sin ningún aparato social visible, aunque exista uno invisible que prefiere permanecer en secreto. El desarrollo de esta asociación está directamente ligado a la filosofía de *Las Luces* y al deísmo inglés, que aportan los principios doctrinarios suficientes.

73.- Cit. por LESCURE: *Rivarol ou la société française*, París, Plon 1883, pp. 274 y ss.

El carácter paradojal de esta asociación ha sido destacado por Paul Hazard en un párrafo que no precisa aclaración alguna:

> «Aquellos que no quieren más sectas, fundan una; los que no quieren más Iglesias fundan una capilla oscura; los que no quieren más ritos acuden a la iniciación; los que no quieren más misterios, pero sí el triunfo de la razón, se comprometen a mantener un secreto absoluto y reforzar sus vínculos con las tradiciones ocultas».

La formación de Montesquieu

Charles Louis de Secondát nació en el castillo de la Bréde, cercano a Bordeaux, el 18 de Enero de 1689. Pertenecía a una importante familia de Guyenne cuyos miembros habían sido magistrados en el Parlamento provincial.

Uno de sus tíos, el barón de Montesquieu, le legó al morir, junto con sus bienes, el título de nobleza que ilustrará para siempre con el blasón de su genio literario.

Recibido como miembro de la Academia de Bordeaux en 1716, honró su sillón con una serie de informes filosóficos y científicos que hablan de la variedad de sus intereses intelectuales. Disertó sobre «La Política de los Romanos en la Religión», sobre «Las deudas del Estado», sobre «Las causas del Eco», sobre «El uso de las glándulas renales» y sobre «El peso de los cuerpos». Al mismo tiempo trabajó en un libro que trataba de la «Historia Antigua y Moderna» y otro libro en el que trató de mostrar sus sólidos conocimientos en las ciencias naturales.

Los temas, tan diferentes, de todos estos trabajos, delatan al aficionado y tal vez no hubiera sido otra cosa si su gusto no se hubiera concentrado en el estudio de las costumbres y de las leyes. En 1721 publicó sus «Cartas Persas» que le dieron pronta fama en todos los salones literarios de Francia. De ese tiempo datan sus frecuentes viajes a París y la redacción de una serie de obras menores escritas para defender sus cartas de distintas acusaciones.

A partir de 1726 viajó por Europa, recorrió Alemania, Austria, Hungría, Italia, Suiza y Holanda. Terminó su periplo en Inglaterra

donde permaneció cerca de dos años entre 1729 y 1731. De vuelta en Francia se instaló en el castillo de La Bréde y se dedicó a escribir y a explotar sus dominios rurales. Sus dos libros más importantes: «Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los Romanos y su decadencia» y «El Espíritu de las Leyes» aparecieron en 1734 y 1748 respectivamente.

Murió en 1755. Su último trabajo, «Ensayo sobre el gusto en las cosas de la naturaleza y el arte» apareció en la *Enciclopedia* dirigida por Diderot, pero sin haber sido totalmente terminado. Su permanencia en Inglaterra le permitió ver de cerca el funcionamiento de algunas instituciones que admiraba y las halló un poco menos encomiables de lo que parecían contempladas desde lejos. Sus «Notas sobre Inglaterra» no fueron publicadas en vida de Montesquieu y distan bastante de un elogio sin reticencias como se podría esperar de un ardiente anglófilo.

Sobre su muerte hay dos versiones: la de Voltaire, que lo esperaba en el «limbo de los filósofos» y la de una carta dirigida por Mme. Dupré de Saint-Maur a Suard, donde describe con algunos pormenores la cristiana muerte del barón de Montesquieu que no solamente confesó sus culpas y tomó la comunión, sino que también hizo un acto de adoración al crucifijo, lo que colmó de alegría a su amigo el Padre Castel, que lo asistió en sus últimos momentos.

En una carta que escribió Helvetius a Saurín hay una breve opinión que confirma esta veta cristiana de Montesquieu y lo hace, como corresponde a un filósofo que admiraba al escritor, lamentándolo sinceramente:

> «Con el ingenio de Montaigne conservó los prejuicios de un magistrado y de un gentilhombre: esta es la fuente de todos sus errores. Su hermoso genio lo había levantado en su juventud hasta *Las Cartas Persas*. Con los años parece que se arrepintió... y se preocupó más por ratificar las ideas recibidas que de establecer nuevas y más útiles. Su estilo es brillante y es con gran arte y genio que constituyó la alianza de la verdad y el prejuicio».[74]

74.- Citado por STAROBINSKI, J: *Montesquieu*, Ed. du Seuil, 1953, p. 184.

Un filósofo no podía decir más ni menos en su elogio, ni en su contra, y sobre esta base podemos confiar en el testimonio de Mme. Dupré; que murió como suelen morir los cristianos: con confianza en la misericordia divina.

LAS CARTAS PERSAS

Es una sátira contra los usos y las costumbres de la época bajo la cubierta de una novela exótica. La novela vale poco, pero Montesquieu estaba orgulloso de ella y hay que convenir que en su época gustó mucho más de lo que merecía.

Una embajada otomana recientemente llegada a París, el «Bayaceto» de Racine y algún personaje con turbante del repertorio de Moliere habían predispuesto el ánimo voluble de los parisienses para recibir sin esfuerzo esta suerte de cuento oriental aderezado a la francesa.

A los franceses de la mejor sociedad les gustaba encontrarse descriptos sin ninguna indulgencia, pero siempre que la crítica fuera ágil y fácilmente legible. Montesquieu satisfizo ambos gustos y bajo la apariencia de un tono ligero y amable, pintó con trazos bastante duros la sociedad de su tiempo.

El persa no sentía su pluma detenida por ningún fervor patriótico o religioso y hablaba de todos los asuntos que concernían a estas dos pasiones con irrespetuosa ingenuidad. Teólogos, magistrados, reyes y señores, hombres y mujeres a la moda, artistas y tontos de importancia recibían su ración de palos sin que el escritor perdiera su tono de serena indulgencia.

> «El Rey de Francia es el príncipe más poderoso de Europa. No tiene minas de oro como el Rey de España, su vecino; pero tiene más riquezas que él porque las extrae de la vanidad de sus súbditos, más inagotable que las minas».[75]

75.- MONTESQUIEU: *Oeuvres Completes*, La Pleiade, Gallimard, París 1964, t. 1°, p.165.

Los críticos literarios han visto en la «Lettres Persanes» una suerte de anticipo de los cuentos filosóficos de Voltaire. La misma superficialidad en la apreciación de las creencias y ese íntimo convencimiento de que la fe religiosa es un juego obsoleto para las personas que han recibido la luces de la ilustración.

Nunca lo dice con todas las letras y esta morosidad de buena crianza forma parte de su estilo y explica, en gran medida, su éxito. Cuando Usbeck, el porta palabra de Montesquieu en esta narración epistolar se ocupa de la religión cristiana, observa la distancia que existe entre la asistencia a las ceremonias religiosas y el simple cumplimiento de las obligaciones morales para con su prójimo.

> «En efecto —escribe Usbeck a Rhedi— el primer objetivo de un hombre religioso debe ser agradar a la divinidad que ha hecho la religión que él profesa, pero el medio más seguro para alcanzarlo es observar las reglas sociales y los deberes para con el prójimo; porque en cualquier religión que uno viva, desde que se supone única, se supone también que Dios ama a los hombres puesto que establece una religión para hacerlos felices; y si Dios ama a los hombres se puede estar seguro de agradarle, amándolos también, es decir, ejerciendo con ellos todos los deberes de la caridad y de la humanidad y no violando las leyes bajo las cuales ellos viven».[76]

Como es fácil advertir se trata de un Dios iluminista que se expresa con más agrado en las leyes naturales que a través de ese fárrago de ritos sobre los cuales Montesquieu arroja una sombra de sospechas siniestras. Porque si Dios quiere que los hombres le rindan culto solamente en el respeto a las leyes naturales ¿quién y con qué propósito inventó el culto y las ceremonias de la religión?

Para un hombre educado en la tradición religiosa católica, no se podía ir más lejos en la pérdida del contenido sobrenatural de la fe. Ese calamitoso buen sentido que limita la revelación a un par de reglas de buena sociedad, se había apoderado de gran parte de la «élites» francesas y se necesitará el baño de sangre del Terror, pa-

---

76.- Ibid., p. 194.

ra que muchos de sus miembros vuelvan por los fueros de una doctrina cristiana impregnada de sobrenaturalidad.

Si la obra de Montesquieu se hubiese limitado a sus «Lettres Persanes» no hubiera pasado de ser un amable antecesor de Voltaire y no tendría su puesto de honor entre los promotores de la gran revolución liberal de los siglos XVIII y XIX. Pero escribió también «L'Esprit des lois» y es en este libro donde la nobleza revolucionaria y la alta burguesía tomaron las ideas que les permitirían expresar su propia concepción sobre la sociedad y el Estado.

«CONSIDERACIONES SOBRE LAS CAUSAS DE LA GRANDEZA Y DECADENCIA DE LOS ROMANOS»

La obra cumbre de Montesquieu fue anticipada por la concepción de este ensayo donde se detiene a examinar el destino de Roma y a buscar en el curso de su historia la ley que explica su crecimiento y su decadencia.

Desde el comienzo, la obra pone en claro los límites del propósito que lo guía: no se trata de escribir una historia de Roma, sino de hallar la clave explicativa de una existencia fuera de serie entre las sociedades políticas de todos los tiempos.

Hijo preclaro del Iluminismo, los acontecimientos que jalonan la trayectoria histórica de Roma, le inspiran la idea de que es posible hallar un ley que dé cuenta y razón de ese proceso. La Providencia, convocada por Bossuet en su «Ensayo sobre la Historia Universal» resulta demasiado concreta y personal para satisfacer la curiosidad de quien se ha habituado a considerar el mundo regido por la mecánica precisa de leyes impersonales.

> «No es la fortuna quien domina el mundo —nos dirá—; podemos preguntárselo a los romanos, quienes tuvieron una serie continua de prosperidades cuando se gobernaron de acuerdo con cierto plan, y una serie ininterrumpida de reveses cuando se condujeron con otro. Hay causas generales, sean morales o físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sometidos a estas

causas; y si el azar de una batalla, es decir una causa particular, ha arruinado el Estado, tiene que haber una causa general que explique por qué razón ese Estado tenía que perecer en una sola batalla».[77]

Montesquieu no da su lugar a la Providencia en los asuntos históricos. Su concepto de causalidad está a medio camino entre la legalidad racional que reemplaza a Dios y el puro azar de los acontecimientos que aparecen como meros representantes del caos.

No piensa que una batalla se puede perder porque el adversario está mejor entrenado o porque sabe aprovechar con más habilidad el terreno, las armas o los errores cometidos por su contrincante. En su lucha contra Aníbal los romanos perdieron casi todas las batallas y demostraron en todas ellas que sus jefes no poseían las condiciones egregias del capitán cartaginés; no obstante ganaron la guerra y la causa de este triunfo debe buscarse en un nivel más profundo de realidad y no en algo tan afectado por el peso casual de las circunstancias como es el de la simple buena suerte.

Un itinerario tan próspero y una constancia tan continuada en el éxito no es, indudablemente, obra exclusiva de la fortuna. Debieron existir factores morales que hicieran de los romanos hombres especialmente aptos para el ejercicio de la guerra y, en relación con ese talante ético, la fuerza de las instituciones que fueron su prolongación en el orden del derecho.

El romano estuvo siempre entrenado y sus organismos políticos, fruto del equilibrio de las fuerzas sociales, también lo estaban. La guerra era el punto en donde ambos factores coincidían y lograban amortiguar el poder disolvente de las contradicciones interiores.

Una probreza enjuta, sin miserias, y una dureza implacable al servicio de una desconfianza minuciosa, hicieron del romano un amo terrible que nunca dormía sobre sus laureles, ni tenía por última ninguna de sus derrotas. A estas condiciones del carácter se debe añadir una feliz ausencia de fantasía que le permitió limitarse a sus posibilidades concretas de acción, completamente al margen de superfluos planteos ideológicos.

77.- *Ibid.*, t. IIº, p. 173.

La guerra tuvo para el romano un doble fin: seguridad y riquezas. Como las exigencias de la seguridad engendraban nuevas guerras, la suculencia de los botines terminó por embotar el filo de su espada. Esta situación peculiar creada por la conquista, le sugirió a Montesquieu esta magnífica reflexión:

> «Aquellos que primero fueron corrompidos por sus riquezas, lo fueron enseguida por su pobreza. Con bienes por encima de su condición privada, les fue difícil ser buenos ciudadanos; con los deseos y la nostalgia de una gran fortuna perdida, estuvieron dispuestos a todos los fraudes. Como dice Salustio, se vio una generación de personas que no podían tener patrimonio ni sufrir que otros lo tuvieran».

Montesquieu no descubrió la ley que explicaba la grandeza y la decadencia del pueblo romano y a pesar de esta intención expresa, el libro ha perdurado más como una reflexión sobre la política constitucional y militar que como una filosofía de la historia.

El espíritu de las leyes

La obra más grande de Montesquieu, la más comentada y la menos leída de todas. La razón de esta última consecuencia está en su tamaño y en la inevitable caducidad de muchos de sus temas.

Máxime Leroy, admirador consecuente de Montesquieu, advirtió en las primeras líneas dedicadas a sus ideas políticas y sociales, que se trataba de un escritor liberal y de un pensador que, pese al uso que de él hicieron los revolucionarios, puede ser declarado prudente y hasta conservador, si con este adjetivo se denota una personalidad abiertamente enemiga de los cambios sociales bruscos.

> «Como Voltaire, Montesquieu no dejará detrás de sí más que un estado de espíritu, una tendencia sociológica y el recuerdo de sus encantadoras fantasías persas, como el otro, aquél de sus cuentos exquisitos; pero comprometió su nombre al sistema de la separación de los poderes: es este sistema el que lo ha mantenido fuertemente en las controversias políti-

cas. Acaso hubiera deseado (esto está en discusión) hacer entrar en Francia un constitucionalismo a la inglesa y el régimen de ponderación de los poderes que trajo de su viaje a Londres. Es en función de ese sistema que trató de poner en obra sus ideas censitarias».[78]

Rousseau lo leyó mucho y aunque Leroy asegura que no lo meditó, no cuesta creerlo por diversas razones, pero la más importante de ellas es porque no estaba en la naturaleza del ginebrino pararse a reflexionar, el tiempo que fuere, sobre el pensamiento de otro. Tenía sus propias ideas sobre el orden social y no era un aristócrata enamorado de la jurisprudencia quien podía detenerlo en la pendiente de sus sueños. El hecho, innegable, de las copiosas citaciones que Rousseau hace de las obras del Barón de la Bréde, no significa demasiado, porque todas esas opiniones son usadas por Rousseau para corroborar sus propios barruntos. Dos temperamentos y dos formas de pensar distintas y dirigidas a fines diversos, pero coinciden en el vértice laicista donde todos los iluminismos se juntan.

Montesquieu dedicó a «L'Esprit des lois» gran parte de su vida y es parecer de sus biógrafos que la aplastante faena llevada a buen término aceleró su muerte. Su método fue el de un jurista que poseía un criterio medicinal de la legislación y con el propósito de observar el efecto curativo de las constituciones examinó su funcionamiento y diagnosticó sus posibles desviaciones.

> «He examinado los hombres —nos asegura— y he creído que en la infinita diversidad de leyes y de costumbres no eran conducidos únicamente por sus fantasías».
>
> «He propuesto los principios, y he visto los casos particulares plegarse sin esfuerzo; la historia de todas las naciones no es más que su consecuencia; cada ley particular está ligada a otra ley y ambas dependen de una más general...»
>
> «No he extraído mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas».[79]

78.- Leroy, M: *Histoire des Idées Sociales en France*, Gallimard N.R.F. París 1946, t. II, p. 110.

79.- Montesquieu: *op. cit.*, t. II, p. 229.

Las legislaciones de los países revelan su espíritu, su carácter y esa modalidad que los crea, los sostiene y los explica a quien quiera estudiarlos con cierta hondura, porque esas leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas.

Encontrar la fuente espiritual de la cual emanan es dar con su causa profunda.

Las constituciones políticas de las naciones difieren porque en su formación concurren factores distintos: climáticos, geográficos, geológicos y otros de índole más humana como el régimen de trabajo, la alimentación, la religión, la economía, la cantidad de habitantes, etc. Todos estos ingredientes juntos influyen en las leyes de un país y permiten al historiador penetrar en su composición para dar cuenta y razón del espíritu de esas leyes.

La legislación está directamente relacionada con la naturaleza del gobierno que puede ser republicano, monárquico o despótico. Cada una de estas formas está sustentada por un principio moral sobre el cual se organiza. Este principio es la virtud para las repúblicas; el honor para la monarquía y el temor para el despotismo. De acuerdo con esos principios básicos se regula la educación de los ciudadanos, las leyes penales y suntuarias, los planes políticos, las medidas militares y el goce de las libertades.

Cuando el principio que funda el Estado se desgasta o es vulnerado el régimen entra en crisis y se inicia la decadencia. Las repúblicas degeneran cuando los ciudadanos pierden el sentido de la virtud; la monarquía cuando los honores se reparten sin tomar en cuenta la autenticidad de los méritos. El despotismo cuando el gobierno deja de ser temido.

Un esquema demasiado riguroso y simple que Montesquieu tratará de verificar con los ojos puestos en el curso de la historia y la mente en sus constituciones. La época quiso que este jurista estuviera doblado por un geógrafo y que el clima de los países interviniera en la formación de las leyes de un modo casi determinista, sin que podamos advertir bien en qué medida el derecho positivo de un país es obra del arbitrio y en qué aspectos es el resultado de una influencia natural necesaria.

La ignorancia de la filosofía aristotélica fue casi un principio de la sabiduría moderna; se la culpaba de todos los abusos deductivos

de la escolástica decadente y a partir de esta inculpación se la eliminaba lisa y llanamente de la educación de un hombre ilustrado. Esta ausencia se hace sentir en la manera de enfrentar los problemas filosóficos tanto teóricos como prácticos. La modalidad cartesiana de hacer tabla raza de todo cuanto hasta ese momento se había enseñado sobre el tema, obligaba a una originalidad en el uso de los instrumentos nocionales que hacía de cada pensador un ser solitario que iniciaba una aventura espiritual sin antecedentes. Debemos reconocer que Montesquieu no abusó de esta posibilidad de un punto de partida inédito; la tuvo en cuenta, pero la índole de su información, esencialmente histórica, se lo impedía, y el carácter eminentemente social, de la lengua francesa lo obligaba a echar mano de los recursos lingüísticos tradicionales. Esto mantiene su reflexión en un clima de sentido común en el que se diluye el carácter revolucionario de su mensaje.

Hemos señalado el plan general de su obra maestra y eludimos penetrar en los detalles de un trabajo cuya magnitud hace difícil su lectura.

Con todo, encontró un público dispuesto a detenerse, con particular regocijo, en algunos textos en los cuales Montesquieu trataba asuntos de interés filosófico inmediato: la tolerancia religiosa o la libertad política.

En pocos años se sucedieron veinte ediciones y lo que más le valió su difusión fue que provocó largas y resonantes disputas en los círculos ilustrados, tanto nobles como burgueses.

IDEAS POLÍTICAS Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Preocupado por encontrar la ley que fuera para los acontecimientos históricos lo que la gravitación universal fue para el movimiento de los astros, Montesquieu se mostró particularmente atento cuando trató hechos importantes que corroboraban su punto de mira en un largo pasaje de la historia. Cuando descendía a la explicación de los detalles de orden político, olvidaba un poco el rumbo ideal de sus investigaciones y tenía acerca de ellos reflexio-

nes más matizadas y mejor dispuestas a recoger lo que en cada caso había de peculiar y único.

> «Las leyes —escribía— están generalmente hechas por gentes de mediocre entendimiento, no con un arte lógico, sino como el que podría generar un padre de familia».[80]

Comprendió la importancia que tienen las pasiones en el desarrollo de los acontecimientos políticos y el carácter accidental de muchas medidas de gobierno tomadas bajo el impulso de un fuerte sentimiento, y acaso escribió por eso,

> «que las instituciones humanas están fundadas sobre las pasiones y se conservan gracias a ellas; lo que combate y destruye las pasiones no es precisamente lo mejor para defender las instituciones».

Tal vez fuera conveniente una aclaración con respecto a lo que Montesquieu entendía por pasiones y cuál era el papel que éstas jugaban en la economía de la acción humana.

El Barón de la Bréde no se distrajo en ejercitaciones escolásticas de esta naturaleza y lo que entendía por pasión era la adhesión entusiasta que el hombre podía poner en su trabajo, sin distinguir con precisión entre lo que ponía la inteligencia y lo que adjuntaba la pasión.

Muchos creyeron que era republicano porque tenía de esa forma de gobierno una visión heroica forjada en la literatura de Plutarco. Pero esto era pura nostalgia de una Roma soñada por un lector apasionado. La República era la forma de gobierno donde todo el pueblo o una parte muy considerable de él tenía el poder soberano. La admitía de dos colores: democrática o aristocrática; sin creer demasiado en la posibilidad real de la primera, se inclinaba con preferencia sobre la segunda. El pueblo necesita quien lo guíe, tanto o más que los mismos monarcas, y por esta razón el poder de la asamblea o poder democrático propiamente tal, se reduce en

---

80.- MONTESQUIEU: *Ibid.* p. 878.

verdad a muy poca cosa, toda vez que concluye bajo la influencia de una minoría que maneja a la asamblea a su gusto.

En la época de Montesquieu la palabra «pueblo» no tenía el carácter aditivo e inorgánico que tiene hoy en día. No eran considerados miembros vivos del pueblo todos aquellos que por su condición miserable no podían tener voluntad propia, ni tampoco los que no estaban a la cabeza de un hogar, un oficio o una propiedad. Con tales recaudos el número de los auténticos sufragantes se reducía mucho y cuando se hablaba de los conductores populares, se pensaba en los notables y en aquellos que por sus condiciones y hábitos de comando contaban con la adhesión espontánea y natural de la ciudadanía. No había aparecido todavía el agente del sufragio y el especialista en la organización de los plebiscitos.

> «El pueblo —decía Montesquieu— debe ser esclarecido por los notables y contenido en sus expresiones por la gravedad de los hombres de prestigio».

Fue, como era de esperar, un aristócrata que escribía para la aristocracia o, en todo caso, para la burguesía ilustrada en vía de ser notable. Cuando hablaba del pueblo lo hacía con clara inteligencia de que sus escritos no estaban dirigidos a las masas, sino a esos personajes que, en un momento determinado, pueden apoyarse en la multitud para tomar el gobierno.

Es una discusión puramente académica extraer de sus pensamientos conclusiones favorables o desfavorables para una aventura revolucionaria. En realidad quienes lo leyeron con el deseo de usarlo para atacar los fundamentos del Antiguo Régimen, encontraron en sus escritos suficiente material para alentar esos propósitos. No podemos olvidar tampoco que los primeros ejecutores del movimiento revolucionario fueron aristócratas que tenían la esperanza de participar en el gobierno dentro de un sistema bicameral a la manera inglesa. No pensaron demasiado en los peligros que significaba acudir a los agitadores profesionales ni a la promoción de las oscuras fuerzas del caos. Acostumbrados desde la cuna a dominar a sus servidores, esa diversión hipócritamente democrática les pareció, en sus comienzos, inofensiva: un par de jornadas un

poco violentas y todo volvería a entrar en la calma de los negocios bien arreglados.

Montesquieu vivió en un tiempo en que el régimen señorial comenzaba a sentir la picazón del prurito capitalista y a ver sus propiedades demasiado gravadas para sacar de ellas las rentas que un sistema más moderno de explotación podía obtener. Como siempre, el ejemplo inglés servía de acicate y, en este sentido, la influencia de Montesquieu seguía siendo positiva.

Cassirer, en su «Filosofía de la Ilustración» admite que Montesquieu fue el primero que intentó fundamentar una filosofía de la historia. No logró su intento porque le faltaron los instrumentos nocionales adecuados. De cualquier manera «L'Esprit des lois» anuncia la época en que los filósofos pondrán sus mejores fuerzas en reemplazar a la Providencia por una entelequia impersonal, de su exclusiva cosecha, en la explicación del movimiento histórico.

Para ese historiador de la filosofía, el famoso libro de Montesquieu es una tipología sociológica en donde se trata de dar cuenta y razón de los regímenes, tomando como base un complejo estructural en el que actúan diversos factores: clima, temperamento, historia, etc.

La ambición tipificadora aparece cuando se trata de distinguir la verdadera república de las múltiples repúblicas existentes y la auténtica monarquía, fundada sobre el honor, de las monarquías reales fundadas en esas apariencias dudosas de honor que son las vanidades. En su voluntad de mantener la atención sobre el arquetipo y no confundirlo con sus malas copias históricas, se juega la doble modalidad de Montesquieu: su idealismo paradigmático y su realismo político.

Quien haya leído con atención su famoso libro habrá tenido la oportunidad de hacer una discriminación en los textos donde predomina una u otra mentalidad y habrá sabido rendir su culto al observador sagaz de las costumbres y al filósofo enamorado del paradigma.

LA DIVISIÓN DE LOS PODERES

Todos cuantos han estudiado a Montesquieu coinciden en que el tema de la división del poder es el más perdurable de su ideología y es, al mismo tiempo, en el que se ha visto el medio más viable para poner el efectivo poder en manos de los representantes del pueblo elegidos por sufragio.

La división permitirá a los poderes limitarse los unos a los otros y de esta manera un gobierno asentado sobre la ley, hará posible la libertad. Examinaba a los tres poderes como si fueran entelequias jurídicas que no tuvieran nada que ver con la posesión efectiva del poder real: el poder legislativo hace las leyes, el ejecutivo las aplica en el orden general y el judicial en los casos particulares. Un aparato que funciona en un clima de asepsia propio del laboratorio. Nada mas exacto que extraer de esta máquina una elaboración sin fallas.

Montesquieu creía que las libertades inglesas reposaban en un sistema de poderes de esa naturaleza y que ese artilugio político podía funcionar en Francia sin grandes inconvenientes. Era poner demasiada confianza en el respeto que puedan tener los hombres por las jurisdicciones y las competencias. En realidad los organismos de uno y otro poder, como el Rey de Inglaterra y el Parlamento, se metían en los otros sectores todo cuanto podían y en estas inmisciones, uno de ellos llevaba siempre las de perder.

Gaetano Mosca advirtió que Montesquieu, atento a su esquema jurídico, olvidaba con facilidad el carácter político de la demasiado famosa división. Esa no podía funcionar si detrás de ella no existía una fuerza capaz de instrumentarla. Recordaba que el Rey estaba respaldado en el prestigio que gozaba entre los nobles y el pueblo y el Parlamento en las clases altas y medias de la nación con todo su poderío económico. Montesquieu no había puesto atención en el hecho de que la división de poderes en Inglaterra fue resultado de una lucha histórica llevada tercamente contra la Corona por los nobles y los notables del país, por lo tanto fue el resultado de una puja efectiva de poderes y no de una cómoda interpretación jurídica del poder en cuanto tal. El acuerdo alcanzado por esos antagonismos ponía en ese pacto jurídico el equilibrio logrado por el combate. Ese equilibrio

podía durar lo que durara el acuerdo de las fuerzas comprometidas en la pugna. Repetirlo en otro lugar y sobre un fundamento ideológico *a priori* era, políticamente hablando, un sin sentido.

Montesquieu y la revolución

La revolución, en su sentido lato, no esperó la aparición de los libros de Montesquieu, Rousseau o Voltaire, para iniciar la demolición de orden social que dependía en su integridad de instituciones que la burguesía consideraba opuestas al progreso de su sentido económico de la vida. No obstante la Revolución Francesa como acontecimiento político, consideró a Montesquieu como uno de sus precursores. No porque el Barón de la Bréde hubiese soñado con un cambio radical en la estructura social de Francia, sino porque preparó el espíritu de la burguesía para provocar ese cambio. Decir que era un revolucionario con todos los ingredientes de disconformidad y rebeldía que supone la designación es un dispárate, pero pensar que no tuvo ninguna proyección sobre el famoso movimiento, tampoco es conforme con la verdad.

Estuvo en el mundo de la revolución por todo cuanto había en él de iluminista, de escéptico, de racionalista y de hombre exclusivamente volcado hacia los intereses puramente temporales del Reino. No carecía totalmente de fe y lo retenía en el Antiguo Régimen una suerte de reticencia aristocrática frente al optimismo antropológico del auténtico progresismo.

De cualquier manera contribuyó con sus obras a crear la atmósfera en la que estalló el movimiento político que debía derrumbar al Antiguo Régimen. De su procedimiento habla él mismo en su «Defensa del Espíritu de las Leyes» cuando confiesa:

> «Lo que me agrada no es ver por el suelo a los venerables teólogos, sino contemplar cómo se deslizan suavemente».

Comentaba Hipólito Taine en sus «Orígenes de la Francia Contemporánea» que Montesquieu sobresalía en la ironía tranquila,

«en el desdén cortés y en el sarcasmo disfrazado. Es siempre un hombre de buena sociedad y pertenece a esos círculos donde se puede decir de todo, siempre que se cuide la expresión».

Esto explica también por qué razón el pensamiento de Montesquieu no salió nunca de las fronteras de la buena sociedad. Su mensaje quedó reducido a la aristocracia y a la burguesía ilustrada. Rousseau y Voltaire fueron por antonomasia los escritores de las clases medias.

Con Montesquieu la revolución se hubiera limitado al golpe de 1787 y acaso culminado en una constitución donde figurase como primera nota la famosa división de los poderes: un rey sin gobierno efectivo y un gobierno de oradores sucediéndose en las tribunas del Parlamento ¿No fue éste, en alguna medida, el sueño de Mirabeau? ¿Quién mejor que un gran orador para dominar la asamblea y desde allí imponer su voluntad a todo el Reino de Francia?

Saturado de lecturas clásicas, Montesquieu no pensó en la posibilidad de una república en un país tan extenso como Francia. Creía, de acuerdo con el «eidos» político griego, que las repúblicas deben ser territorios pequeños, porque si son grandes, el vicio interior de este régimen de gobierno, el igualitarismo, tiende a destruirlo. La pequeñez territorial podía preservarlos de este peligro, ya que todos se conocían con nombres y apellidos y se podía discernir con ecuanimidad los hombres que podían ser más útiles a la república. Hundido en el anonimato de las pandillas electorales, el igualitarismo hace tabla rasa de toda excelencia e impone definitivamente su aristofobia.

No se precisa ser muy perspicaz para advertir que sus nostalgias republicanas, cuando aparecen en el papel, son reminiscencias de un tenaz lector de Plutarco y no de un republicano entusiasta.

Siempre obediente a su ideal de medida considera que el territorio ideal de una monarquía, debe ser algo así como «le prés carré» de su dulce Francia, tanto para evitar el peligro de ser absorbido, como para no caer en el despotismo, que es el vicio de los grandes territorios bajo una potestad única.

Montesquieu amaba la libertad, pero en el contexto de la ley y teniendo por respaldo las virtudes de una sólida educación.

> «La libertad —escribía— es el derecho de hacer aquello que permiten las leyes. Si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohiben, ya no tendría libertad porque estaría a la merced de los otros que también podrían violar los mandamientos legales».

Añade a renglón seguido:

> «En un Estado o en una sociedad donde existen leyes, la libertad no puede consistir en hacer lo que cada uno quiera, sino en hacer lo que se debe hacer y no estar obligado a realizar lo que no se quiere».

Compartía, con casi todos los intelectuales de su época, una fundamental ineptitud metafísica para comprender el fundamento divino de la autoridad, pero no carecía de malicia para descubrir la necesidad de una regla eterna que limitara el poder de los príncipes y controlara la obediencia de los subditos. A esta suerte de pragmatismo religioso le debemos algunos pensamientos que revelan ese espíritu.

> «Aún cuando fuera inútil que los súbditos tuvieran una religión, no lo sería que la tuvieran los príncipes... El que no tiene ninguna religión es como un animal terrible; el león, que no siente su libertad nada más que cuando desgarra y devora».

Agrega esta otra reflexión que puede ser sumada a las muchas que han servido a sus críticos para hecerle fama de poco cristiano:

> «La religión, aunque sea falsa, es la mejor garantía que los hombres pueden tener de la probidad de los hombres».

En una carta al Barón de Stein sobre las relaciones entre la política y la religión en el Reino de Francia dice con fina ironía, pero con manifiesta veracidad histórica:

> «No sé cómo puede andar bien la conciencia de nuestro Gran Consejo de Francia. Nuestro interés nacional está en impedir que se destruya a los protestantes, a los turcos y a los corsarios moros».

«Si el Embajador invadiera el país de los turcos, establecería manufacturas que destruirían nuestro comercio con Levante».

«Buenos católicos y cristianos, abogamos para que se mantengan los principales enemigos de nuestra religión».

«Tenemos una religión que tiene un jefe visible, pero nuestros intereses económicos son directamente opuestos a los suyos».

«Es cierto que bajo el reinado de Luis XIII hicimos la guerra a los hugonotes, pero no creo que Dios nos perdone que hayamos querido hacerle creer que sosteníamos su causa por celo religioso y no por tomar La Rochelle y Montauban».

«También es cierto que Luis XIV persiguió a los hugonotes y no se puede ignorar, en «lo alto», que fue soncera y una intriga de corte lo que impulsó a ese Príncipe a obrar de esa manera. Si hubiese sospechado que perdería alguna de sus manufacturas amaba demasiado su dinero para arriesgarse a un asunto como ése».[81]

La carta, en su brevedad, resume todo el espíritu de Montesquieu en sus características más sobresalientes y pone de relieve el sesgo economicista de la mentalidad de la época. Toda la política religiosa de Francia aparece comandada por las exigencias del interés económico nacional, menos, quizá, lo que es atribuible definitivamente a la soncera del clan devoto.

En el legajo sobre el «Espíritu de la leyes» añadido al segundo tomo de sus *Obras Completas,* leemos esta frase que anticipa a Voltaire, pero en un tono de contención mucho más noble:

«Si el gobierno es moderado, la dificultad no es menor. Quiero que en ese Estado los súbditos estén poco adheridos a la antigua religión. Supongo también que los principales de la nación no lo estén en absoluto. Pero si entre ellos existe algún espíritu de libertad, no podrán sufrir que quieran quitarles la religión que han hecho suya, porque pensarán que el Príncipe que pueda quitársela, podrá también quitarles la vida y los bienes».[82]

81.- MONTESQUIEU: *Oeuvres Completes*, ed. cit., t. I°, p. 1446.

82.- *Ibid*, t. II°, p. 1000.

De la verdad revelada no dice nada. La religión es una costumbre que puede ser buena o mala, pero cualquiera fuere su valor forma parte del haber de una sociedad y por eso conviene que el Príncipe la respete.

MONTESQUIEU Y LA CONTRARREVOLUCIÓN

Un decidido revolucionario no hallaría en Montesquieu un doctrinario que confirmara en toda su plenitud el deseo de provocar un cambio fundamental en las estructuras sociales del Antiguo Régimen. Montesquieu no sería para él un revolucionario en el sentido cabal de la palabra ¿será un contra revolucionario como lo prefiere algún crítico republicano? Godechot, en su estudio titulado «La Contrarrevolución» lo coloca, junto con Saint Simón y Boulainvilliers entre aquellos que favorecieron la eclosión de una posición contraria al proceso de la Revolución Francesa.

En primer lugar, porque favoreció la idea de una participación necesaria en el gobierno de la nobleza de toga, a la que pertenecía por nacimiento y por su disposición intelectual. En segundo lugar, porque el principal y más completo de los libros de Montesquieu, «L'Esprit des lois», es, para ese autor, un elogio a la monarquía.

No solamente fue culpable de defender la monarquía, sino que también incurrió en el error de elogiar el Antiguo Régimen en su división estamental, con el agravante de admitir la necesaria nobleza de toga junto a la nobleza tradicional de la espada. Para Montesquieu las clases privilegiadas eran el baluarte indispensable para contener, dentro de ciertos límites, el poder creciente del Estado y garantizar las libertades en un vivo sistema de contra poderes.

> «A diferencia de sus predecesores —escribe Godechot— Montesquieu ha formulado un programa coherente de conservadurismo social. Mantiene la monarquía tal como ella existía a principios del siglo XVII, antes de Richelieu, pero la atempera con una participación más activa de los Estados Generales, divididos en órdenes y parlamentos. Conserva los de-

rechos feudales hasta tanto puedan ser rescatados. Guarda la autonomía de las ciudades provinciales en sus privilegios». [83]

No olvida nuestro autor el carácter moderado de la contra revolución de Montesquieu y admite que Napoleón Bonaparte se inspiró en él para restablecer los cuerpos intermedios que sirvieran de jalones entre la masa y el príncipe. Lo que Godechot no dice es que los «cuerpos intermedios» propuestos por Napoleón eran de factura estatal y le debían todo a quien los había colocado en sus privilegios.

Para Godechot, Montesquieu aparece también en la *Carta* otorgada por Luis XVIII en 1814. Esto le inspira esta reflexión:

«Montesquieu ocupa un lugar de primer orden en las doctrinas políticas y sociales, tanto revolucionarias como contra revolucionarias. Entre los primeros contra revolucionarios franceses, aquellos que expusieron sus ideas en el momento en que por primera vez se reunió a los Estados Generales en 1789, muchos se reclamaban de Montesquieu». [84]

No discuto el derecho de M. Godechot a llamar contra revolucionarios a un grupo de pensadores políticos que coincidían en poco o en mucho con «El Espíritu de la Leyes», pero los auténticos contra revolucionarios, aquellos que tuvieron la osadía de sostener todo cuanto la revolución negaba, nunca consideraron a Montesquieu entre los suyos.

Esta posición en la confluencia de las dos corrientes más decisivas del pensamiento europeo, ha hecho de Montesquieu el campeón indiscutido del liberalismo conservador, ése que aceptando la crítica revolucionaria al régimen tradicional, pretendió conservar, sin su espíritu, los factores decisivos de la disciplina social.

83.- GODECHOT, Jacques, *La contre-Révolution 1789-1804*, P.U.F., París, 1961, p. 10.

84.- *Ibid.p.* 11.

VIII

Rousseau o la ideología democrática

Primeros años

A M. Raymond Trousson, autor de una minuciosa biografía de Juan Jacobo, le resultaba difícil encontrar el hilo de Ariadna que lo condujera por el laberinto de las contradictorias opiniones que se habían vertido acerca de Russeau. Padre de la democracia totalitaria y por ende abuelo de Hitler, Stalin y Mao, era también el santo patrono de los Derechos del Hombre y el abogado indiscutible del reencuentro del hombre con el orden y la libertad.

Indudablemente Juan Jacobo era loco y solamente en el caos que sucede a las revoluciones, la locura encuentra el clima propicio para el desarrollo sublime de todas sus imprevisibles virtualidades. El democratismo era una de ellas y no porque tuviera una personalidad abiertamente inclinada hacia las formas populares del gobierno, sino porque su pensamiento en torno a la «voluntad general» nunca logró una expresión adecuada y se contentó con

soluciones verbales que dieron nacimiento a las más variadas interpretaciones.

Es justo y acaso necesario considerar que la locura sola no explica el éxito de una idea descabellada; hace falta dinero para publicitaria y ponerla al alcance de los caletres que consideran el sufragio como un acto de decisión reflexiva. Esta conjunción de plebiscito y dinero abrió al pensamiento del autor del «Contrato Social» un venturoso porvenir que él nunca había soñado que pudiera ser el resultado de sus rumias solitarias.

Desde la muerte de su madre, acaecida poco después de su nacimiento, hasta el fin de sus días, lo acompañó el humor vagabundo de un destino lleno de alternativas callejeras y encuentros desordenados, irregulares y completamente al margen de las normas habituales.

Todos sabemos que nació en Ginebra el 28 de Junio de 1712 y queremos creer, por esas razones que sólo los corazones democráticos conocen, que lo hizo en los cuarteles de la ciudad baja, donde nacen los proletarios y se incuban las frustaciones que dan esplendor a los fuegos subversivos. Cuando el *Comité Revolucionario de Ginebra* quiso honrar su memoria, colocó una placa en la casa que lleva el número 69 de la calle *Chevelu*, rebautizada *Juan Jacobo Rousseau*,

> «y delante de la cual desfilaron legiones de admiradores confundidos de emoción... pero Rousseau nunca había vivido en ese lugar». [85]

En 1849 uno de esos historiadores aguafiestas reveló el error; ¿Pero cómo cambiar la posición de un santuario donde se habían arrodillado Víctor Hugo, Lamartine, Gautier, Stendhal, Quinet y Dostoievski, para no nombrar nada más que los favorecidos por la fama? No contento con destruir la edificante historia de su origen proletario, descubrió que había nacido en la ciudad alta:

85.- TROUSSON, R.: *Jean Jacques Rousseau*, Tallandier, París 1988 p. 31.

«en una casa de la calle mayor, próxima a la municipalidad, adquirida en el siglo XVII por su bisabuelo materno, el notario Marchará».[86]

Antes de que cumpliera un mes de vida murió su madre y él mismo estuvo a punto de fallecer por causa de una afección metabólica que lo atormentó toda su vida con trastornos urinarios. Dejamos expresamente de lado todos los detalles que pertenecen al medio familiar en que se crió, extensamente narrados en sus «Confesiones» y no poco adulterados en beneficio de la imagen con que quiso pasar a la posteridad. Nos limitamos a señalar algunos datos que tendrán alguna importancia en el desarrollo de su personalidad.

Isaac Rousseau, el padre, era un gran emotivo y muy llevado a las querellas por su genio destemplado y agresivo. Tuvo un incidente con un capitán de apellido Gautier y esto lo obligó a tener que irse de la ciudad dejando a su vástago al cuidado de un pariente suyo llamado Gabriel Bernard. Rousseau adorna la aventura de su padre con algunos toques caballerescos que le ennoblecen, pero la triste verdad, restablecida en sus sórdidos detalles por Trousson, es mucho más mezquina y coloca la aventura en una dimensión policial nada edificante.

Gabriel Bernard lo colocó, junto con un hijo suyo de nombre Abraham, en la casa del pastor Lambercier en Bossay, no lejos de Ginebra. Allí, según sus recuerdos, pasó dos años, pero de acuerdo con los apuntes conservados en la familia Lambercier fueron unos ocho o nueve meses; los únicos de estudios regulares que tuvo en su vida.

En el seno de la familia Lambercier despertó también a la vida de los sentidos a raíz de una zurra propinada por la hija del pastor. Jean Cocteau, un par de siglos más tatrde, se preguntaba si el trasero de Rousseau era el sol de Freud que se levantaba en el horizonte o el primer claro de una luna romántico en el cielo de la literatura occidental.

Tanto Freud como el Romanticismo pueden hallar en las «Confesiones» uno de los arroyos que auspician su nacimiento, porque

86.- *Ibid.*

Rousseau fue el primero, en nuestra civilización, que habló en público de su intimidad y —lo que más asustó a sus conocidos— de la intimidad de muchos otros que hubieran preferido quedar en el anonimato y no ver sus debilidades expuestas a la curiosidad de los otros.

De retorno a Ginebra intentó el aprendizaje de un par de oficios sin mucho éxito y continuó sus prácticas masoquistas bajo las pequeñas manos de una niña de apellido Coton. Como le gustaba vagabundear por los bosques cercanos a la ciudad, una noche se encontró con las puertas cerradas. Volvió sobre sus pasos y luego de algunas peripecias que narra en sus recuerdos, su sino errante lo llevó al pueblo de Annecy donde conoció a Francisca Luisa de Warens que lo tomó bajo su protección con el propósito de convertirlo al catolicismo. Juan Jacobo, seducido por los lindos ojos y los finos modales de la joven señora se hubiera convertido a cualquier cosa y tanto más rápidamente cuanto más agradable le hubiera resultado a su buena protectora.

Mme. Warens lo envió a un Seminario de Turín especializado en conversos para que hiciera su catecumenado. Hizo todo cuanto le pidieron y abjuró del calvinismo pensando que una religión predicada por una misionera como la señora de Warens conducía directamente al Paraíso. Allí conoció también a un grupo de «profesionales de la conversión» que vivían a expensas de sus reiteradas abjuraciones y pudo medir en toda su longitud el camino de vilezas en el que se había metido.

De creer lo que dice en sus confesiones, su conversión no fue tan rápida y Juan Jacobo alega haber sostenido una lenta defensa de sus posiciones calvinistas. Desgraciadamente las notas encontradas en los registros del Seminario señalan una conversión en tiempo récord: «Rosso, Gian Giacomo di Genova, calvinista. Entró el 10 de Abril, abjuró el 21, y fue bautizado el 23.» No figura la fecha de salida, pero Rousseau ha dicho tanto en las «Confesiones» como en el «Emilio» «que se retiró del Seminario en cuanto fue bautizado».[87]

87.- *Ibid.*, p.255.

A la salida del Seminario se encontró errando por las calles de Turín sin ningún propósito fijo. Se empleó como sirviente en una u otra casa, hasta que en lo de Mme.Vercellis protagonizó el extraño robo de una cinta.

Nunca olvidó este delito y una y otra vez volverá a su memoria para atizar sus remordimientos y hacerle imaginar con amargura las posibles consecuencias de su mala acción. Su deseo era hacerle un regalo a una de las muchachas del servicio, tal vez con la intención de iniciar una relación más íntima. Acosado por las sospechas de sus patrones hizo recaer toda la culpa sobre la beneficiada por su hurto que fue inmediatamente puesta en la calle.

De sus andanzas por Turín data el mal paso que tuvo con unas lavanderas en cuya presencia se le dio por hacer exibiciones obscenas. Las buenas comadres lo tomaron a pedradas y pudo escapar gracias a sus buenas piernas. Cuando se cansó de recorrer todos esos caminos que no conducían a ninguna parte se volvió a Annecy a buscar refugio en la casa de su buena protectora, la señora de Warens.

Bajo su dirección organizó un poco su vida y comenzó la faena de su formación intelectual, abandonándose al ritmo de su humor y sus caprichos. Estudió diferentes materias, pero especialmente aquellas que atraían su poderosa imaginación y favorecían su vocación musical y literaria. Aprendió música, historia, matemáticas y física y para colmar su anhelante expectativa conoció el amor en los brazos de su Egeria, que consideró una obligación moral revelarle a ese joven, asediado de deseos pero todavía virgen, las verdades prácticas relacionadas con el sexo.

Nuestro relato quema las etapas a una asombrosa velocidad, la vida es más lenta y en el ínterin de esos sucesos capitales acontecen muchas cosas de las que Rousseau hace un prolijo examen en sus «Confesiones», aunque calla algunas que desmerecen un poco esa figura de santón laico que estaba fabricando para la posteridad.

Mme. de Warens se trasladó a un coqueto inmueble en los alrededores de Chambery, «Les Charmettes», donde Juan Jacobo continuó su educación intelectual y sentimental, apenas ensombrecida esta última por la concurrencia de un jardinero rival que compartía con él los encantos y la generosidad de la buena señora. Allí lle-

nó algunas de las lagunas más terribles de su ignorancia y acumuló ese extraño saber que tanto éxito debía darle en los salones literarios de Francia.

Basta seguir el itinerario de Rousseau en sus «Confesiones» para asistir con él a una serie de encuentros singulares, algunos cómicos, otros románticos, que dan a su vida el colorido matiz de una novela picaresca. M. Trousson, que ha seguido sus andanzas con prolijidad de historiador, corrige algunos de los pasajes que han sido modificados para favorecer propósitos nacidos con posterioridad a los sucesos o simplemente deformados por su memoria.

En el año 1742 lo encontramos en París muy bien dispuesto a conquistar la capital de Francia gracias a su ingenio versátil y a su frondosa imaginación. Presentó una memoria a la *Academia de Ciencias* con un nuevo sistema de anotación musical y un poco después añadió una «Disertación sobre la música moderna». Ni una ni otra fueron bien recibitas y el fracaso lo obligó a buscar un empleo como preceptor en la casa del financiero M. Dupin.

Un año más tarde le ofrecen entrar a trabajar como secretario del Conde de Montaigu designado embajador en Venecia. Parte para la «Serenissima» con la convicción de haber hallado el camino que lo llevará directamente al éxito, pero tropieza nuevamente con las dificultades que le crea su difícil temperamento y su pésima educación. Más que el talento fue el inmenso orgullo intelectual de Rousseau el que tropezó con la mediocridad del Embajador que no admitía lecciones de su subordinado. La querella tuvo el resultado previsible: Juan Jacobo debió abandonar la Embajada y rehacer el camino del retorno a París en donde vuelve a ponerse bajo la protección de los Dupin.

Por influencia de ellos entra como preceptor en otra familia de financieros y en este ínterin conoce a Teresa Levasseur, una moza de taberna, completamente iletrada pero no tonta, con la que inicia una relación libre que fructificó en cinco hijos que nuestro pedagogo confió a los cuidados del orfelinato. Nunca tuvo más noticias de ellos, pero en varias oportunidades culpó a su mala situación económica haberlos dejado sin sus cuidados paternales.

Conoció a Denis Diderot y concibió con él el propósito de redactar una revista, cuyo título, «Le Persifleur» («El Burlón») deno-

taba la intención crítica y al mismo tiempo jocosa que pensaban darle. Diderot no persistió demasiado en este proyecto y como se convirtió en el principal animador en la redacción de *La Enciclopedia,* arrastró a Rousseau a su nueva aventura editorial.

En 1750 la Academia de Dijon estableció un premio para el mejor discurso sobre el siguiente tema: «Si el establecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres».

Años más tarde Juan Jacobo confesó que mientras leía este anuncio esbozó mentalmente las líneas principales de su «Discurso sobre las ciencias y las Artes» y desde ese momento, según su gráfica expresión, se convirtió en otro hombre.

> «Hacía años —comenta Trousseau— dos seres luchaban en él. A uno le encantaba la austeridad ginebrina, los sermones de los pastores, los libros probos; aspiraba a la vida retirada, a la inocencia, a la virtud y se refugiaba en el vergel de Mine, de Warens... El otro era el hombre del siglo, tentado por el ruido de un éxito vulgar, satisfecho con los falsos valores. Las cartas a Borde y a Parisot habían revelado ese desgarramiento, al que ponía fin la iluminación que hacía aflorar en su conciencia las destrucciones profundas. ¡Las Artes y las Ciencias! Falsos dioses a los que el mundo sacrificaba y ante los cuales él también estaba de rodillas». [88]

Estas dos personalidades que subsistían en Rousseau estaban intrínsecamente tan mezcladas que era muy difícil saber cuándo prevalecía una sobre la otra y si el virtuoso Rousseau no era más que un cómodo expediente para dar nacimiento al exitoso Juan Jacobo.

> «Cuando ya no pensaba más en el *Discurso* —confiesa— supe que había ganado el premio en Dijón. Esta noticia despertó todas mis ideas, las animó con nuevas formas y terminó por hacer fermentar en mi corazón esa primera levadura de heroísmo y de virtud que mi padre, mi patria y Plutarco, habían puesto en mí desde la infancia. No encontré nada mejor que ser ahora libre y virtuoso, y por encima de la suerte y las opiniones, bas-

88.- *Ibid.*

tarme a mí mismo. Aunque la mala vergüenza y el temor a la rechifla me impidieran conducirme inmediatamente con esos principios y romper bruscamente con todas la máximas del siglo, tuve, desde ese momento, la voluntad decidida y no tardé en ejercitarla».[89]

Tanto más se afirmó en su proyecto de cambiar el rumbo de su vida cuando vio que el éxito aparecía ligado a esta segunda personalidad. El triunfo de «Le Devin du Village»(«El Adivino del Pueblo»), una suerte de *opérette* que fue representada en Fontainebleau en presencia del Rey, colmó sus expectativas y a partir de ese momento, a despecho de las indagaciones que algunos de sus libros provocaron, su fama quedó asegurada y en 1756 abandonó París, para buscar la paz en las florestas de Montmorency.

Allí gozó de un cierto sosiego y pudo gustar el encanto de los largos paseos por el bosque, sin soltar totalmente las amarras que lo ataban a París. Mme. d'Épinay, esposa de un financiero del Rey, lo instaló en su ermita de «La Chevrette» y mantuvo con él una de esas relaciones tan complicadas como retóricas, a las que se aficionó, acaso para compensar la rudeza de sus amores «ancillares».

FORMACIÓN DE LA DOCTRINA

Los años de Montmorency fueron pródigos en trabajos y durante ellos nacieron las obras maestras de Juan Jacobo: «La Nueva Heloisa», «El Emilio» y el «Contrato Social». Estos tres libros desarrollan en claves diferentes y según didversos géneros literarios, el tema central de una polémica contra el orden social compulsivo. En los tres, Rousseau trató de encontrar la fórmula mediante la cual el hombre pudiera recuperar su libertad nativa, sin renunciar por ello a las exigencias de las leyes sociales que el aumento de la población hacía imprescindibles.

89.- ROUSSEAU, J. J.: *Confesiones*, Gallimaid 1959, t. II, pp. 99-100.

«La Nueva Heloisa» emplea un estilo epistolar y a una época de novelas complicadas y galantes ofrece el espectáculo de su sencillez y su retórico retorno a la naturalidad bucólica. Sigue al pie de la letra los principios asentados en su «Discurso...» y brega por un reencontrado amor al paisaje y a las costumbres campesinas. Despliega su elocuencia en un estilo abundante, copioso y lleno de ese tono confesional que inaugura el romanticismo.

George May dice que «La Nueva Heloisa» es una novela antifrancesa, dirigida especialmente contra la mentalidad y el estilo francés, contra los jardines galos, contra la galantería, la cortesía y el ingenio francés. Tuvo éxito, y lo que fue peor, Rousseau se convirtió en el moralista de moda. Su influencia revolucionó el arte de vestir, de usar la ropa y hasta de peinarse.

Esta novela delataba el gusto de Rousseau por la pedagogía y, en la medida en que crecía su amor por la naturaleza y las virtudes espontáneas, creció también el deseo de exponer todas estas ideas en un libro que transformara el arte de educar. En este clima de inspiraciones didáticas nació el «Emilio» y Juan Jacobo volcó en él su entrañable vocación de pastor de almas y toda la ternura paternal que se negó a verter sobre sus hijos.

Educar a un niño es enseñarle a eludir el sistema compulsivo de la vida social y llevarlo, por un camino apartado, al encuentro con la espontaneidad nativa. Emilio deberá ser educado en el campo, bien lejos de la ciudad.

Como es hijo único, los errores de sus hermanos no entorpecerán la pureza pedagógica de su aprendizaje. Por supuesto, su profesor es un filósofo, pródigo en afectos y muy generosamente predispuesto para percibir la belleza de los atardeceres y el fresco esplendor de las madrugadas. El plan de estudios a que deberá someterse Emilio se limita a desarrollar, con el menor número de instrumentos librescos, los dones innatos de un temperamento que se pretende conservar incontaminado de todas las depravaciones de la civilización.

Esta pedagogía fue un soplo de aire campesino en el ambiente cerrado de la ciudad. Traía el olor del trébol silvestre y del pino de las alturas y como era de esperar, encontró en la refinada sociedad de París, no sólo adeptos, sino también fanáticos.

Paul Hazard señalaba que en muchas memorias de esa época hay precisas referencias a personas que educaron sus hijos en los bosques con los hijos de los paisanos. Muchos de estos retoños llevaron el nombre de Emilio y aprendieron, como el protagonista de la novela, a desdeñar los vestidos complicados y a prescindir con desprecio de las fórmulas corteses.

Estos testimonios delatan el éxito enorme del libro y advierten sobre los extraños caminos por donde transitan las modas de una época. Juan Jacobo se convirtió en el preceptor de Francia y, a través de su mejor sociedad, de toda la Europa oculta.

Su vocación de pastor se sentía realizada y como en el fondo de su alma sufría la sugestión y el cautiverio de la civilidad francesa, para librarse de su encanto escribió «El Contrato Social», donde, en tono académico, continuaba el tema iniciado en el «Discurso sobre la desigualdad».

Quiso probar su fuerza en el derecho político y, al mismo tiempo, realizar una obra que compensara el derroche sentimental que había hecho en «La Nueva Heloísa». El principio aparente de su doctrina se advierte con facilidad: el hombre libre y bueno, se debate oprimido por lazos y obligaciones creados artificialmente en un pacto inicuo establecido por los fuertes contra los débiles. A «prima facie» esta doctrina contradecía vivamente la enseñanza de «Las Luces» y señalaba un tajante contraste con las convicciones de los más convencidos progresistas. Veremos en su oportunidad el carácter más aparente que real de estas contradicciones y la estrecha dependencia que tenía su pensamiento con el Iluminismo en general y con Hobbes en particular.

Rousseau no abrigó nunca la ilusión de volver a un estado de naturaleza para que el hombre recuperase la libertad primordial; su intención era crear las bases de un nuevo contrato donde pudieran coincidir las exigencias de la sociabilidad con los impulsos libertarios. En otras palabras: sustituir un sitema político fundado en la compulsión, por otro que respondiera de modo espontáneo a las inclinaciones comunitarias naturales. El progresismo iluminista aparece claramente en esta esperanza puesta en el cambio de contrato.

LOS AÑOS DE MADUREZ

Si nos atenemos a la lectura de las «Confesiones», los años pasados en las florestas de Montmorency fueron los más ricos en trabajos, en amores y en sensaciones bucólicas. La situación erótica de Juan Jacobo fue siempre muy ambigua, porque por un lado conservó a su lado a Teresa Levaseur que le procuraba el placer de una presencia femenina sin grandes artificios de civilización, pero al mismo tiempo mantuvo contactos más o menos íntimos con algunas damas algo más complicadas, que traían a su austera ermita los refinamientos de una sociedad de la que abominaba en apariencia, pero de la que dependía mucho más de lo que se atrevía a confesar.

Esta ambigüedad se trasladaba fácilmente a su literatura y a todas las actividades que dependían de su inteligencia y su voluntad. Así, mientras gozaba de las delicias de un retiro que un auténtico ermitaño hubiese encontrado demasiado cómodo, mantenía un vigilante contacto con la república de las letras, sin dejar que su nombre fuera olvidado en la frágil memoria de los salones.

Sostuvo una ruidosa polémica con Voltaire a propósito del poema sobre el desastre de Lisboa y un violento intercambio de correspondencia con Diderot, a quien reprochaba haber escrito a su respecto algunas frases poco agradables en su «Hijo Natural».

Su susceptibilidad se hizo cada día más agresiva y amenazaba estallar en cuanto sospechaba que alguien podía albergar un sentimiento poco favorable para con su persona.

Él era un hombre bueno, tal vez el más bueno de cuantos conoció, por esa razón no podía comprender que alguien no tuviera en cuenta sus condiciones al tratarlo sin consideración. Sus amoríos son pródigos en escenas lamentables y nunca se sintió satisfecho con los sentimientos con que eran recibidas sus efusiones. Detrás de toda relación sopechaba una intriga contra su persona. Esta desconfianza creció con el tiempo y llegó a convertirse en una obsesión patológica.

Se enojó con Mme. Houdetot y rompió brutalmente con Mme. d'Épinay y el escritor Grimm. Su controversia con D'Allembert a propósito de un artículo sobre Ginebra que aquél había publicado

en *La Enciclopedia,* puso al descubierto su insospechado patriotismo y una sensibilidad nacional que hasta ese momento habían permanecido rigurosamente ocultas.

Voltaire fue para él encarnación abominable de eso que llamaba el espíritu francés. No podía soportar su versatilidad, su ingenio, sus burlas y su tiránico imperio sobre el gusto literario. Él, que era todo corazón y sentimientos, se sentía desarmado ante la fina ironía de ese maestro de escepticismo.

Desgraciadamente para su cómoda instalación en los bosques de Montmorency, su *Emilio* había llamado la atención de las autoridades, que lo encontraban un poco subversivo. En 1762 se lanzó un interdicto contra la edición del libro y una orden de prisión para su autor. Rousseau fue informado con anticipación por un amigo «bien situado» en las esferas del gobierno de su Majestad el Rey de Francia y cruzó rápidamente la frontera para buscar refugio en Suiza. «El Pequeño Consejo» de Ginebra no fue más liberal que el Rey de Francia, ni soportó con mejor talante la extraña fama de este singular hijo pródigo.

Refugiado en Iverdon, en la casa de unos amigos, no pudo escapar a las censuras establecidas por las autoridades del Cantón de Berna y buscó asilo en Motiers, pequeño principado suizo bajo la protección del Rey de Prusia. Tres años permaneció en ese lugar y durante ellos comenzó la redacción de su «Confesiones» y de sus «Reveries», muy preocupado por el ruido de sus libros anteriores y con deseo de justificarse un poco en la opinión de las autoridades. Alguien ha dicho que la persecusión contra una persona es un vicio que las autoridades adquieren con facilidad y abandonan con dificultad. Motiers, pese a su insignificancia geográfica y a su escuálida posición política, tenía un pastor calvinista que no amaba la concurrencia de este sacerdocio de la naturaleza. En un sermón pronunciado frente a sus feligreses el día 1º de Septiembre de 1765, lanzó su anatema contra Rousseau y detrás de la condena, sus huestes más fanáticas. La agresión pasó inevitablemente de los insultos a las pedradas y Rousseau tuvo que huir despavorido de la pequeña población.

Se asiló provisoriamente en Neuchâtel y luego en la Isla de San Pedro, en el lago de Bienne, pero no sentía el piso muy firme bajo

sus pies y cuando David Hume lo invitó para que se fuera a vivir a Inglaterra aceptó el ofrecimiento pero con un cierto recelo que se iría acentuando con el tiempo.

En 1766 viajó a Gran Bretaña en compañía del filósofo inglés y durante un corto tiempo gozó de las delicias del renombre y la paz que le ofrecía la isla de los economistas y los poetas románticos. Más de un año vivió en Inglaterra, donde terminó de redactar sus «Confesiones»; juntó hierbas, hizo música y fue llenándose de rencorosas sospechas contra la actitud de Hume.

Para no variar en sus costumbres, terminó peleándose con su protector y como no le costaba un gran esfuerzo extender sus recelos hacia los cuatro puntos cardinales, cayó en la seguridad de que Inglaterra estaba infectada de enemigos personales suyos y volvió a Francia para refugiarse en el castillo del Príncipe de Conti.

Entre 1767 y 1769 vagabundea por diversas regiones de Francia, da el toque final a sus «Confesiones» y mantiene una abundante correspondencia. En una de sus correrías se desposó con Teresa Lavasseur en una ceremonia de su invención y delante de unos cuantos asombrados campesinos que fueron reunidos por Juan Jacobo para que sirvieran de testigos.

En 1770 volvió a París y vivió en un inmueble de la antigua calle «Platriére», hoy «Juan Jacobo Rousseau». No fue molestado por la policía del Rey, pero en 1778 abandona por última vez la capital de Francia y se instala en Ermenonville, en casa del Marqués Rene de Girardin frente a la famosa Isla de los Álamos donde está su mausoleo. Murió el 2 de Julio de ese mismo año cuando ya había cumplido los sesenta y seis de su nacimiento.

El hombre y la obra

Mucho se ha escrito de Juan Jacobo y entre tantos trabajos no faltan las hagiografías exaltadas, ni las detracciones sistemáticas. Un juicio de valor, capaz de hacerle justicia sin delatar las terribles contradicciones de un espíritu profundamente turbado, es faena imposible. Juan Jacobo está totalmente metido en su obra y ésta es

la única justificación de un hombre que nunca ocultó ni disimuló sus incongruencias.

Maurrás no podía recordarlo sin abominar de la inflencia nefasta que ejerció sobre Francia:

> «Que se juzgue la obra de Rousseau en su error íntimo o en la malevolencia de su aplicación, es siempre claro que su revolución, tan falsamente llamada francesa, es una tentativa destinada a matar a Francia».
>
> «Rousseau —concluía el ilustre jefe de la *Acción Francesa*— ha sido el genio inspirador de la revolución, porque excitó a los pequeños y adormeció a los grandes dando fuerza al ataque revolucionario y debilidad a las defensas de las tradiciones».

Maurrás vio en él al mal maestro por antonomasia, porque pervirtió la sensibilidad de sus seguidores e introdujo en las costumbres un falso sentido de la libertad. A partir de Rousseau las libertades dejarán de ser la coronación de un esfuerzo perfectivo y el triunfo de una señorial posesión de sí mismo para convertirse en el trofeo del abandono y la dejadez.

Sus corifeos lo alaban por todo aquello que inspira la abominación de los hombres de orden: por su sinceridad llevada contra las reglas del buen gusto; por su apología del deshonor y por su pasión justiciera inflamada de un ruidoso sentimentalismo.

Rousseau envidiaba la gloria de los mártires y hubiera deseado sufrir persecuciones para conservar el derecho a su visceral protestantismo. Porque sus verdades eran, generalmente, las impresiones que los acontecimientos despertaban en su sensibilidad y de ningún modo el resultado de una indagación objetiva y metódica.

Cuando escribía contra la influencia perturbadora de la sociedad no obedecía a un disciplinado estudio de las contradicciones existentes, ni se preocupaba por medir el valor de las coacciones en la formación de un equilibrio de intereses.

Juan Jacobo soñaba con una armonía espontánea que recogiera, sin ningún esfuerzo ascético, las disposiciones naturales y las hiciera irradiar en la prístina pureza de su inspiración inmediata. La idea de una voluntad general a la que todos obedecieran, sin obedecer a nadie en particular, acariciaba sus deseos de alcanzar una plenitud,

sin tener que vencer los obstáculos de las pasiones mal controladas.

Un régimen de autoridades sociales supone la desigualdad y esta situación hería en lo más profundo su orgullo plebeyo. Le parecía una injusticia y, en todos sus juicios, aún en aquellos aparentemente más fríos y objetivos, se percibe el eco de una indignación contenida, de una protesta sofocada.

Lo dice, con ese estilo que parece hecho para expresar los matices más sutiles de la susceptibilidad:

> «Sigue de todas estas reflexiones, que la profesión de veracidad que me he hecho a mí mismo, tiene su fundamento más en los sentimientos de rectitud y de equidad que en la realidad de las cosas, y he seguido en la práctica las directivas morales de mi conciencia y no las nociones abstractas de lo verdadero y de lo falso».

De modo que frente a una situación donde se dirimía una cuestión de justicia, seguía el movimiento de la apreciación emocional sugerida por cualquier circunstancia capaz de impresionarlo, y nunca una metódica valoración del derecho vulnerado.

En la quinta de sus «Cartas morales a Sofía» ensaya una definición de justicia que coloca esa virtud cardinal en las turbias aguas de las emociones más profundas:

> «Hay en el fondo de todas las almas —escribe— un principio inmanente de justicia, sobre el cual y a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas; a este principio le doy el nombre de conciencia».

A un hombre tan afectivo como él y siempre dispuesto a perdonar cualquier debilidad que hallara un eco simpático en su conciencia ¿se lo podría considerar un buen juez de los usos y costumbres de su época? ¿Cómo acallar el tumulto emocional que despertaban todos los sucesos capaces de herir su sensibilidad?

> «Sería menester que mi moral fuera aniquilada, —escribe— para que la justicia me resultara indiferente. El espectáculo de la injusticia y de la maldad me hace hervir la sangre de rabia».

En esas condiciones es difícil emitir un juicio equitativo y es un poco inútil que nos recuerde con asidua perseverancia, la injusticia que cometió contra la pobre muchacha a la que acusó de haber robado una cinta.

> «¡Quién sabe hasta dónde el descorazonamiento de la inocencia ofendida ha podido llevarla! Esta mentira, que al mismo tiempo fue un crimen en sí mismo, ha podido ser más grande todavía por los efectos que siempre ignoraré, pero que los remordimientos me han hecho suponer tan crueles como es posible pensar».

Para con sus hijos abandonados en un orfelinato tiene apenas un recuerdo penoso que aparece en una carta dirigida a Mme. Francueil y en donde lamenta el dolor de no haberlos tenido consigo para que consolaran su soledad.

> «Estoy privado del placer de verlos —escribía— y nunca saboree la dulzura de los besos paternales ¡En fin! Como ya se lo he dicho, no tengo por qué quejarme, los he librado de la pobreza a mis propias expensas».

Cuando nos encontramos con una declaración de esta naturaleza, nuestra primera tentación es pensar que eso de los cinco hijos es una invención de Rousseau, sea para hacer alarde de una virilidad que era en él muy discutible, o simplemente para aumentar el peso de su ignominia. Trousson asegura que los tuvo y los dejó, uno tras otro, en un orfelinato y que luego perdió la huella de sus destinos. De cualquier modo la confesión produce un efecto repugnante tanto por la irresponsabilidad como por la hipocresía que revela. Un poco más y los pobres niños tendrían que agradecer a Juan Jacobo las delicias del orfelinato. No sé lo que diría un psiquiatra de ese sublime escapismo en uno de los padres de la pedagogía moderna.

Pocos escritores tienen tanto derecho como Rousseau para que se encuentre en sus escritos el fiel reflejo de su personalidad y esto sin abusar de conjeturas mejor o peor fundadas. Tampoco se debe exagerar el valor de su sinceridad, llamada constantemente a testimonio con énfasis sospechoso. No obstante admitimos que sus de-

seos de justificación lo llevaron a volcar en sus libros todas las contradicciones que desolaban su alma. Precisamente porque las ideas y los sentimientos de Juan Jacobo contradecían violentamente su conducta, sus obras se convierten en la más grave acusación que se puede hacer contra su persona.

> «No lo acusamos —nos dice Maritain en sus «Trois Réformateurs»—: el padre del mundo moderno es un irresponsable. Sus contradicciones tienen por causa su disociación mental y no el cálculo más insignificante. Si hay en él alguna astucia, es la de un enfermo dispuesto a halagar y explotar su propia debilidad». [90]

Rousseau se inició en el mundo de las letras con su «Discurso sobre las Ciencias y las Artes», cuya idea central contradecía radicalmente el progresismo sostenido por la Ilustración. Aseguraba que el curso de la historia no ha aportado ningún progreso y el hombre natural ha visto disminuida su bondad congénita por la acción pervertidora de un orden social impuesto compulsivamente contra toda auténtica justicia.

Esta idea estaba en abierta oposición con las de su siglo y valió a Juan Jacobo un cierto éxito de escándalo. No quiero decir con ésto que la adoptó con este frío propósito. Creía en ella y la retomó con nuevo entusiasmo en su «Discurso sobre la desigualdad» y luego en el «Emilio».

¿Por qué razón una tesis decididamente opuesta a aquellas sostenidas en *La Enciclopedia* por D'Allembert, Diderot y Condorcet provocó una adhesión tan entusiasta e influyó positivamente en el movimiento revolucionario desatado por el Iluminismo con su fe en el progreso?

Porque después de haber probado, en un discutible ex-curso histórico la supuesta superioridad del hombre natural sobre el civilizado, lanzó sus invectivas contra el régimen deformador en cuya condenación coincidía con todos los ilustrados. Fue un ariete contra el Antiguo Régimen y en ese momento interesó tanto por su

---

90.- MARITAIN, J: *Trois Réformateurs*, Paris, Plon, 1925, p. 138.

anarquía fundamental como por el valor de sus argumentaciones demoledoras.

El *Contrato Social* insistirá en los principios fundamentales de su filosofía y asentará las bases para la edificación de un régimen que concilie la libertad primordial del hombre con las exigencias de un orden jurídico que sea una expresión adecuada de la libre voluntad. Este discutido libro de Rousseau tendrá que esperar la madurez de Manuel Kantpara encontrar la mente capaz de darle una justificación racional rigurosa. La Revolución Francesa lo tomó así, como estaba, con todas sus imprecisiones y extrajo de él las consecuencias totalitarias que asomaron en el período del Terror.

Si alguien le hubiera hecho notar a Juan Jacobo la posibilidad de tales conclusiones le hubiese respondido lo que escribió en el Prefacio de su obra teatral, «Narciso»:

> «Pretenden que no pienso una palabra de las verdades que sostengo... Pretenden todavía que mi conducta está en contradicción con mis principios... Que me muestren dónde están los hombres que obran siempre en consecuencia con sus máximas y acepto su condenación sobre mis inconsecuencias».

Las contradicciones estaban a la vista, pero lo más terrible de Rousseau no han sido tanto sus propias conclusiones, como las que sus pedisecuos extrajeron de su «Contrato Social» cuando trataron de llevarlo a la práctica política.

La religión de Rousseau

Maritain vio con lucidez la filiación luterana del pensamiento de Rousseau. No importa para el caso que este ciudadano de Ginebra se haya formado en el calvinismo; el fondo de su sensibilidad religiosa recuerda decididamente a Lutero. Como el gran reformador tudesco padeció de una neurosis jusuficatoria que lo llevó a tomar su situación individual como un paradigma absoluto.

Convertido al catolicismo por Mme. de Warens por razones que sospechamos más galantes que religiosas, no retuvo de la doctrina católica absolutamente nada, a no ser un ingrediente sentimental más que se sumó a los que ya tenía, para aumentar la confusión de su panteísmo temperamental.

Con el correr de los años fue fabricando una religión para su uso personal, en la que no faltaron jaculatorias, ritos ni sermones para acompañar y aderezar sus efusiones místicas. En las primeras páginas de las *Confesiones* se nos presenta, todo corazón, para responder ante el Eterno de la santidad de su vida:

> «Que la trompeta del Juicio Final suene cuando quiera. Arribaré con estos libros en la mano para presentarme ante el juez soberano. Diré con voz clara: esto es lo que he hecho, lo que he pensado, lo que fui. He dicho el bien y el mal con la misma franqueza. Me he demostrado tal como soy: despreciable y vil cuando lo he sido; bueno, generoso y sublime en otras ocasiones. He develado mi intimidad tal como lo hubieras hecho tú mismo, Ser Eterno. Reúne alrededor de mí, la muchedumbre de mis semejantes; que ellos escuchen mis confesiones, que giman con mis indignidades, que enrojezcan con mis miserias. Que cada uno descubra a su vez su corazón al pie de tu trono con la misma sinceridad, y mirad si hay uno solo que se atreva a decir: fui mejor que este hombre».

Confesión singular con que ha hablado. Juan Jacobo se sentía absuelto desde el vamos, porque al fin de cuentas había seguido siempre, fiel y humildemente, el movimiento sincero de todos sus impulsos pasionales y como en él la voluptuosidad venía regada con lágrimas ¡cómo no creer en su bondad natural! Tuvo vicios, ¡quién no! pero los confesó a todos con simplicidad conmovedora. Dios Padre sabe que son el resultado de su permanencia en la sociedad de los hombres, más que efectos de su ruindad personal.

Las viejas distinciones teológicas, la ascesis, la mística, el simple esfuerzo por ser honesto, desaparecen de su mundo y como escribe Maritain, Juan Jacobo precipita el corazón del hombre en una suerte de ansiedad sin fin. Santifica el rechazo de la Gracia y pone en lugar de Dios, los misterios de la sensibilidad y el infinito de la materia.

«La Profesión de fe del Vicario Saboyana» ocupa una buena parte del cuarto libro del «Emilio» y está presentado como la coronación de un itinerario espiritual donde expone su fe con todas las garantías que le da su nuevo método apostólico. Se descarta el proselitismo y se desdeña toda autoridad religiosa que no provenga directamente de las efusiones cordiales.

Son sentimientos; emociones frente a la grandeza de la creación; estados de ánimo que acusan turbación por la sublimidad de la naturaleza, pero ninguna referencia a la existencia de un dogma revelado. Estos parecen pertenecer, definitivamente, al sistema compulsivo que se trata de vencer para que nazca el nuevo hombre.

No se preocupa demasiado por el carácter subjetivo de sus apreciaciones y rechaza altivamente cualquier argumento que trate de probar la existencia de una religión positiva, tributaria de la revelación divina.

> «Fiel a mi método —escribe— no extraigo reglas ni principios de alta filosofía, pero los encuentro en el fondo de mi corazón escritos por la naturaleza en caracteres imborrables. No tengo más que consultarme sobre aquello que quiero hacer: todo lo que siento que está bien, está bien: todo lo que siento que está mal, está mal. La mejor de todas las casuísticas es la propia conciencia y sólo cuando se hace trampa con ella, es cuando se tiene necesidad de recurrir a las sutilezas y a los sofismas de la razón».

En la segunda parte del «Vicario Saboyana» abandona su apacible apología del naturalismo religioso airadamente contra las pretensiones de la religión positiva. Una religión organizada, con todos sus argumentos en orden de batalla, sólo servirá para arrancar del corazón los sentimientos que puso en él el autor de la naturaleza.

> « ¡Conciencia! ¡Conciencia! —declamaba— ¡Instinto Divino! ¡Inmortal y celeste voz! Guía seguro de un ser limitado e ignorante, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios. Eres tú quien da excelencia a su naturaleza y moralidad a sus acciones...»
>
> «Le cœur a ses raisons» —afirmaba Pascal— y estas razones del corazón que la razón no tiene, eran convocadas por Rousseau para probar la

existencia de Dios. Maurrás veía en esta tradición pascaliana la tradición nefasta que culminaría su carrera engañosa en «La crítica de la Razón Pura» de Kant.

Si Dios nos ha dado esa seguridad interior que posee la conciencia ¿Para qué hacer teología?:

> «La razón toma a la larga el pliegue que le impone el corazón... Creo que Dios se ha revelado lo suficiente en sus obras naturales y en el corazón. Si alguien no lo conoce es porque no quiere conocerlo o no tiene necesidad».

Nadie pretende asustarlo con el artilugio de una argumentación bien fundada, porque aunque todos los filósofos

> «probaran que estoy equivocado, si vosotros sentís que yo tengo razón, con eso me basta».
>
> «Era confiar demasiado en las afinidades sentimentales, pero como sentimos antes de conocer, la superioridad del sentimiento sobre la idea está garantizada por esta prelacia cronológica. Pueden estar seguros —dijo el propio Juan Jacobo—. Existir para nosotros es sentir. Nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra inteligencia y todos hemos tenido sentimientos antes que ideas».

ROUSSEAU Y LA REVOLUCIÓN

Cuando se hace de Rousseau el precursor de la democracia totalitaria se da a su pensamiento una coherencia política que personalmente no tuvo. Si nos atenemos a una declaración de su puño y letra que aparece en la carta número 3.255 de su *Correspondence Générale* nunca aprobó un gobierno democrático: «Je n'ai jamais approuvé le gouvernement démocratique».

Pero una cosa es lo que él aprobó o desaprobó en un determinado momento de su caprichosa existencia y otra lo que ayudó a concebir en el cerebro de algunos lectores entusiastas de sus reflexiones sobre derecho político.

J. L. Talmon, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalem, en un estudio titulado *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, coloca a Juan Jacobo Rousseau entre sus más decididos precursores, sin tomar demasiado en cuenta sus declaraciones episódicas.

Para el profesor Talmon el término «totalitario» sirve para designar una organización estatal en donde el poder central fagocita, en su exclusivo beneficio, a todas las comunidades intermedias. Cuando se habla de un totalitarismo orgánico parecería que se quisiera rechazar esa pretensión totalizadora del Estado. No obstante en los contados casos históricos en que se habló de democracia orgánica, las comunidades intermedias habían desaparecido con anticipación, aunque el mismo Estado trató de animarlas artificialmente con profusa retórica. En su fondo el proceso de la Revolución lleva al Estado totalitario, aunque se demuestre, posteriormente, que éste es incapaz de matener sus puestas y cumplir sus promesas mesiánicas.

Según Talmon, Rousseau habría sido llevado a concebir el orden social como un imperativo categórico, porque tuvo, como consecuencia de sus años de abandono y vagabundeos, una conciencia extremadamente aguda por la falta de armonías entre las exigencias de la libertad personal y las necesidades comunitarias.

> «Huérfano de madre, vagabundo, muriéndose de deseos de un hogar y un afecto frustrado contantemente en sus sueños de intimidad, herido por la rudeza, real o imaginaria del prójimo, Rousseau nunca pudo saber lo que quería: si libertar la naturaleza humana o domarla moralizándola; si vivir solo o compartir la compañía de los hombres, jamás vio claro si la gente hacía al hombre mejor o peor, más feliz o más miserable». [91]

Enemigo de todo lazo capaz de coartar su independencia nativa, fue, al mismo tiempo un gran admirador de Esparta y de Atenas que fueron, precisamente, dos ejemplos formidables de organización compulsiva. Auspició con su doctrina de la *Voluntad General* el sometimiento individual a la disciplina colectiva, mien-

---

91.- TALMON, J. L: *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, Aguilar, México 1956 pp. 41-42.

tras desataba la rebelión sentimental contra todos los vínculos efectivos, contra todos los compromisos sociales que arrojaran la sombra de una autoridad superior al capricho.

Supo siempre que el individuo no es un todo absoluto y sólo incorporándose a la sociedad como unidad integrante podía sobrevivir y alcanzar la plenitud de sus condiciones naturales. Pero a pesar de ello y contra todo lo que su experiencia podía enseñarle, escribió en el primer capítulo del *Contrato Social*: «el hombre ha nacido libre y sin embargo vive entre cadenas».

> «Rousseau —añade Talmon— el maestro de la espontaneidad de los sentimientos románticos, estuvo obsesionado con la idea de la concupiscencia del hombre como causa de su degeneración moral. De aquí la deificación del ascetismo espartano y la condenación de la civilización en cuanto ésta es expresión del anhelo de conquista, del deseo de brillar y de la liberación de la vitalidad humana sin relación con la moralidad».

Este discípulo de Lutero en todo cuanto respecta a las rupturas de las trabas eclesiásticas y la autonomía de la conciencia religiosa, se expresa como un alumno fiel de Calvino en cuanto concibe la necesidad de un orden civil que reemplace a la Iglesia con el rigor de una doble autoridad: eclesiástica y política al mismo tiempo.

Con el propósito de salvar la libertad personal en un plano de obligaciones legales indiscutidas, inventó la «voluntad general». Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de esta entelequia y los partidarios de Rousseau no ocultan su desagrado cuando la burla del enemigo la declara un puro ente de razón razonante.

Sin lugar a dudas la ley no es nunca la expresión de una voluntad general, que de existir, haría de la ley positiva una verdad práctica indiscutible. La expresión de la ley depende de la prudencia legislativa y ésta tiene que adecuarse a las exigencias del bien común que en cada situación se presenta con una modalidad irreiterable. De aquí las muchas posibilidades que tiene la legislación positiva de equivocarse y no promulgar la ley adecuada. A falta de autoridad divina para justificar y explicar la obediencia, convenía instalar algo que la reemplazara. A Juan Jacobo se le ocurrió que fuese la voluntad general y esta ocurrencia, con su pizca de ficción,

fue un hallazgo genial para todos aquellos que, administrando la noción con habilidad, hicieron prevalecer sus propios criterios o lo que es peor, sus propios intereses.

Diderot había dado ya dos definiciones de la voluntad general que bien valían las siete dadas por Rousseau a lo largo del *Contrato Social*. Para el Director de *La Enciclopedia*, la voluntad general era, en cada individuo, un acto puro del entendimiento que razona y quiere, en el silencio de las pasiones, aquello que el hombre puede exigir de sus semejantes y lo que sus semejantes pueden exigir de él.

Diderot se anticipó a Kant y dijo según los recursos verbales de su facundia literaria, lo que el pensador tudesco diría con la precisión de un léxico nocional más riguroso. De cualquier manera la ley positiva es un artilugio jurídico que tiene su origen en la inmanencia de la voluntad y no en una adecuación inteligente a la realidad concreta.

Rousseau no pensó en qué momento el hombre es capaz de decidir sin pasiones lo que esperaba de su prójimo y lo que el prójimo podía esperar de él, pero le parecía indudable que si alguien legislaba, tenía que hacerlo de tal modo que sus preceptos se impusieran por su valor universal y su carácter necesario. Esto no podía surgir de la contingencia particular en la que se instalan los hechos: la voluntad debía imponer ese valor y ese carácter porque ella misma los poseía en su constitución natural. Como esta voluntad general cargaba con los atributos que los antiguos conferían a la divinidad, los detentares de la soberanía que hablan y obran en su nombre imponen la obediencia a las máximas que nacen de una exigencia moral indiscutible.

> «El soberano no tiene otra fuerza que el poder legislativo —nos dice— y éste actúa por las leyes; las leyes son actos auténticos de la voluntad general». [92]

92.- Rousseau, J. J.: *El Contrato Social*, cap.XII, Du Contrat Social, Librairie Genérale Française, 1978, Chapitre XII, p. 294.

El pueblo es dueño, en potencia, de esta voluntad general, pero como a veces lo ignora, conviene que se lo eduque para que la discierna con precisión. Nos podremos preguntar: ¿Por qué fuerza especial los encargados de educar al soberano, obran como si fueran la encarnación de la voluntad general? Pero esta pregunta pertenece a ese inacabable elenco de los «argumentos de mala fe» en que parecen destacar los enemigos de Rousseau, siempre empeñados en hallar ambigüedades en el pensamiento del ginebrino.

IX

ROUSSEAU:
EL CONTRATO SOCIAL

FUENTES DEL CONTRATO

EN el mes de Mayo de 1962 la Universidad de Dijon se sintió obligada a festejar el segundo centenario de la publicación del *Contrato Social* de Juan Jacobo Rousseau. Lo consideraba una obligación porque fue en esa ciudad francesa donde por primera vez se advirtió públicamente la genialidad de Rousseau. Los enciclopedistas no lo habían hecho con la celeridad y la pertinencia que exigía la susceptibilidad del ginebrino y atribuyeron a su «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» el valor, apenas literario, de un ensueño nostálgico. Bertrand De Jouvenel en un corto prólogo al «Discurso», editado por Gallimard en 1965, se pregunta si en verdad

> «no tenemos nada que aprender de este gran hombre y lo que es mejor, de ese hombre tan profundamente atrayente».

Su respuesta es muy positiva, porque según Jouvenel:

«Juan Jacobo nos impide olvidar, en la borrachera de nuestros éxitos técnicos, que la dulzura de las costumbres es de enorme importada». [93]

¿Convalida la lectura del *Contrato* la opinión de este eminente sociólogo? ¿O hay que leerlo en una clave muy distinta de aquella que lo impulsó a escribir el *Discurso*?

El rector de la Universidad de Dijon M. Marcel Bouchard inauguró las jornadas académicas en conmemoración del *Contrato*, haciendo una breve referencia al «*Discurso*...» con el propósito de llamar la atención sobre un punto que suele escapar al análisis de los críticos y que, según su apreciación, colocaba a Juan Jacobo en la línea de los escritores que con Nietzsche y Luis Klages, han visto en la situación del hombre moderno la senectud del mundo.

Rousseau consideraba el estado salvaje

«como la verdadera juventud del hombre, y todos los progresos ulteriores que han sido, aparentemente, en beneficio de la perfección individual, en realidad señalaron la decrepitud de la especie».

Esta sería, según Bouchard, la tesis que Juan Jacobo presentó ante los académicos de Dijon para aspirar al premio establecido. Pero, como señala con sagacidad el expositor, de haberla presentado en esa forma tan desnuda, ninguno de los miembros de esa honorable sociedad hubiera sufragado en favor de su trabajo. Rousseau lo hizo con suma sutileza y, sin renunciar a la idea central que alimenta —según Bouchard— el fuego de su *Discurso*, bregó por un retorno a la vida honesta y simple de los humildes campesinos franceses, condenando implícitamente, los refinamientos artificiales de la sociedad parisina.

Para aquellos intelectuales provincianos, la mayor parte de ellos de origen burgués, Rousseau aparecía como el campeón de sus intereses modestos y el reivindicador de las virtudes del Tercer Estado contra las pretensiones de los estamentos privilegiados.

93.- ROUSSEAU, J. J: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, París 1965, p.14.

La nativa bondad y honestidad del hombre, corrompido más tarde por las incidencias de un pacto inicuo, recibía de los académicos de Dijon una doble adhesión admirativa: acariciaba la vena optimista del burgués que se sentía poseedor de las virtudes que fundamentan los intercambios sociales útiles y decentes, y arrojaba sobre el régimen de privilegios la sombra de una culpa radical.

> «De hecho, el *Discurso sobre la desigualdad...* —afirmaba M. Marcel Bouchard— narra la génesis del contrato sobre el cual reposa la sociedad y el Estado; la forma que reviste en los diferentes gobiernos; las obligaciones de los ciudadanos y sus límites. Pero Rousseau se guarda muy bien de reclamar la abolición de la sociedad, que es la causa de todos los males, ni pide que se vuelva a la inocencia del buen salvaje, perdida ya para siempre».[94]

Como en el *Discurso...* sólo anunciaba lo que desarrollaría en el *Contrato Social* de un modo más audaz y sistemático; los buenos burgueses de Dijon no vieron en su autor nada que chocara con los intereses inmediatos, ni con su condición de ciudadanos no totalmente abandonados por las providencias del pacto inicuo. El premio otorgado a este intelectual trotacalles no abría un crédito sobre ninguna revolución posible, ni cerraba el trato con un gobierno que siempre se había inclinado tiernamente sobre las virtudes del Tercer Estado.

Cuando Juan Jacobo escribió su *Contrato*, la historia de la Roma antigua estaba de moda en los círculos ilustrados. Un ligero viento republicano soplaba desde la vieja urbe junto al Tíber sobre las cabezas pensantes de Francia. No se soñaba con instaurar una república, pero sí de importar las virtudes republicanas para rejuvenecer una nación de estructura monárquica y aristocrática.

Rousseau, que había seguido las lecturas a la moda, estaba empapado de Tito Livio, de Tácito y de Suetonio y mantenía en su imaginación una dorada fantasía con respecto a la Roma republi-

---

94.- *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Société des Belles Lettres, París, 1964. pp.6 y 7.

cana. Montesquieu lo había precedido en esa admiración y dejó asentado para siempre que el principio fundamental de la República es la virtud. Juan Jacobo, gran lector del «Espíritu de las leyes», tropezó muchas veces con esta sentencia del maestro:

> «Lo que yo llamo virtud en la República es el amor a la patria, el amor a la igualdad. No es una virtud cristiana, ni tampoco una virtud moral; es una virtud política».

Maquiavelo parece haber pasado por este párrafo de Montesquieu y aunque Juan Jacobo no se preció nunca de amar al ilustre Secretario de la República de Florencia, no dejó de valorar la frase donde el Barón dio a la virtud política un estatuto aparte de la moral y el cristianismo y la emparentó con una suerte de amor abstracto a las leyes positivas.

Durante las jornadas de estudio de Dijon, M. Jean Cousin expuso sobre la interpretación que de las instituciones romanas había hecho el autor del *Contrato*.

Lo hizo con todo el respeto debido a uno de los padres del sufragio universal, pero advirtió que el conocimiento que tenía Rousseau de la historia romana era el de un aficionado y no el de alguien que hubiese estudiado con detenimiento y prolijidad las instituciones de la antigua república.

Me parece innecesario seguir a M. Cousin en el detalle de los errores cometidos por Rousseau en su interpretación de las instituciones romanas.

Diríamos para completar el pensamiento de su crítico, que la hermenéutica del ginebrino versaba sobre una Roma más imaginada que conocida, de modo que para dar fundamento a sus afirmaciones, nos llevaría a hablar más de Roma que de Juan Jacobo. Lo esencial es que la historia romana le sirvió como una ilustración particularmente valiosa para asegurar la existencia de un pacto social, cosa que indudablemente, no tiene fundamentos históricos bien confirmados.

Cousin destaca, entre otros errores, uno que conviene denunciar porque es padre fecundo de muchos que, en su oportunidad, harán estragos por sus efectos demagógicos. Para Juan Jacobo el

Tribuno de la Plebe era portavoz del pueblo romano, y esto, en sentido estricto, no es así. La Plebe fue una categoría social

> «a la que distinguieron características económicas, ideas religiosas y hábitos sociales propios, sin confundirse ni oponerse al Soberano de Rousseau. Es una parte mal definida de la población de Roma, y tanto por su hábitat como por sus bienes, por su inestabilidad y por su ascenso a las riquezas, resulta imposible confundir con eso que Babeauf llama el pueblo». [95]

La reivindicación del título de *Tribuno* para algunos profesionales de la agitación que se hizo posteriormente en nombre de Rousseau era una extensión abusiva de una magistratura que siempre estuvo rodeada de una aureola sacramental casi monárquica.

El contrato social no fue nunca una realidad romana; siempre escapó al tiempo y a la historia. Fue un pacto según los ángeles y en abierta contradicción con las realidades que pretendía armonizar con sus artilugios jurídicos. Rousseau era un escritor y todos los que han estudiado con alguna atención el período histórico que hemos llamado de la «Ilustración», saben la enorme importancia que adquirieron en ese tiempo los «plumíferos». Eran los reemplazantes del sacerdote y bastaba que alguien tuviera un poco de ingenio frente a un papel en blanco para que se convirtiera, sin más trámites, en la voz de la conciencia humana. Juan Jacobo cumplió esa misión con un fervor y una seriedad pocas veces alcanzado en la historia del pensamiento.

M. Stelling Michaud, profesor de la Universidad de Ginebra, examinó la influencia que pudo tener Bernardin de Saint Pierre en la obra de Juan Jacobo. Con este propósito recordó que Mme Dupin, una de las protectoras de Rousseau, le había pedido a su protegido que corrigiera algunos de los trabajos escritos por el famoso abate. En sus «Confesiones» Rousseau señala cuál fue el verdadero fin de su tarea y cómo encontró en esa faena solaz para su espíritu e inspiración para el desarrollo de sus temas predilectos.

95.- COUSIN, Jean: "Rousseau, interprété des Institutions Romaines dans le Contrat Sociale". *Études..., op. cit.*, pp. 14 ss.

«Por esta razón se me había impuesto este trabajo como muy útil en sí mismo y conveniente para un hombre laborioso y amigo de escribir, pero perezoso como autor y que hallaba fatigante la tarea de pensar, y prefería desarrollar y esclarecer las ideas de otros antes que las propias». [96]

M. Stelling Michaud señala que la influencia de Saint Pierre sobre Rousseau se ejerció especialmente en cuestiones relacionadas con la religión y la pedagogía, pero al mismo tiempo destaca las diferencias radicales que se pueden advertir entre uno y otro escritor.

Saint Pierre es un progresista, tal como lo había codificado el «Iluminismo». Rousseau, aunque dependiente de la «Ilustración» mucho más de lo que él mismo confesaba, se aferró siempre a la tesis propuesta en su «Discurso sobre la desigualdad» y tenía en gran precio mantener una discrepancia que le aseguraba cierta originalidad con poco esfuerzo. Decía de Bernardin de Saint Pierre que

«los conocimientos modernos le habían hecho adoptar los falsos principios de la razón perfeccionada, como base de todas las instituciones que proponía y fuente de todos sus sofismas políticos». [97]

Rousseau, fiel a la influencia paleo-protestante, afirmaba no tener ninguna confianza en la razón, no obstante proponía un contrato social para reemplazar el pacto político fabricado por los fuertes y abolir las iniquidades que aplastaban a la mayoría de los hombres. Si este nuevo contrato hecho especialmente para encarnar el espíritu de la voluntad general no era obra de la razón esclarecida, ¿Qué cosa podría serlo? Habrá que esperar los trabajos de la madurez de Kant para que la relación necesaria entre la voluntad general y la razón aparezca claramente establecida.

96.- *Les Confessions*, t. I°, pp. 407-8, ed. cit.

97.- STELLING Michaud: Ce que Rousseau doit à l'abbé de Saint-Pierre, op. cit., p. 40.

INFLUENCIA DE MORELLY

Talmon nos asegura que Morelly fue el único comunista consecuente en el siglo XVIII y uno de los detractores más sistemáticos de la economía lucrativa. Estaba convencido de que la avaricia había nacido con la propiedad privada y que bastaría destruirla en el ánimo de los hombres y en sus raíces jurídicas para que la humanidad volviera a la edad de oro:

> «quitad la propiedad ciega y el implacable interés que la acompaña y se acabarán las pasiones furiosas, las acciones feroces y hasta la idea del mal moral».[98]

Marx no pondría más énfasis y cuando sus libros resucitaron la memoria de este inubicable Morelly, se sabía con certeza que se reivindicaba a un precursor sin clara filiación histórica pero decididamente comunista.

Morelly sostuvo que en su estado de naturaleza el hombre vivía en una suerte de comunismo idílico, pero nunca dijo con suficiente claridad si había perdido el Edén porque la codicia trajo como consecuencia la propiedad privada o hubo propiedad privada antes de nacer la codicia. Como todos los hombres de imaginación fértil y poco juicio, no distinguía con precisión entre causas y efectos, pero pasaba muy alegremente de uno a otro término de la relación sin multiplicar excesivamente las distinciones.

Volguine, autor de un prefacio al libro de Morelly que se llama «Código de la Naturaleza» se hacía eco, en nombre de la cultura socialista, del deseo de recuperar el nombre de este cabal precursor con un prolijo rastreo en torno a una personalidad que parecía eludir el control de los historiadores.

> «Hacer salir a Morelly de las profundidades del olvido, no es hacerle un homenaje de pura curiosidad por parte de los especialistas; es satisfacer una necesidad de nuestra cultura socialista».

---

98 - TALMON, J. L.: *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, Aguilar, México 1956, pp. 18, 56 y 58.

Desgraciadamente nadie ha logrado decir mucho acerca del nombre de Morelly y hasta el día de hoy seguimos sin saber quién fue. Detrás de este apellido, bastante frecuente en ciertas regiones de Francia, se esconde una personalidad que no ha sido posible señalar con precisión.

La bibliotecaria de la Universidad de Dijon, Mme. Françoise Weill hizo el análisis de la influencia que este autor pudo haber tenido en el pensamiento de Rousseau y en su exposición recordó la antipatía con que Morelly dio cuenta del «Discurso sobre la desigualdad» y el rechazo que hizo de los argumentos con los cuales Juan Jacobo condenaba la civilización como causa de la inmoralidad. Sin lugar a dudas, Rousseau había leído los libros más importantes atribuidos a Morelly, especialmente «Les Isles Flotantes» y «Le Code de la Nature» e hizo suyas muchas de las ideas allí expuestas que aparecen, un poco modificadas pero reconocibles, en el contexto del «Emilio», «La Nueva Heloisa» y «El Contrato Social».

Morelly, como muchos escritores de su época, tenía una fuerte inclinación a cultivar eso que se llamó la religión natural. Se trataba de un sentimiento panteísta, muy vasto y generoso, totalmente liberado de complicaciones sobrenaturales y metafísicas. Dios está en la naturaleza, pero no como un severo legislador que nos haya impuesto un código reñido con los impulsos de nuestras disposiciones espontáneas sino, precisamente, como el generoso autor de esas mismas disposiciones. Seguir los movimientos de la naturaleza es ponernos de acuerdo con Dios.

De estas premisas surge, como conclusión necesaria, el carácter maligno de la religión positiva. El desarreglo de las costumbres en todos los tiempos, enseñaba Morelly, está ligado como una maldición, a las personas encargadas de instruir a los otros y especialmente a los sacerdotes. Todos los malos hábitos vienen de allí, porque ejercen un influjo dominante sobre la imaginación de los crédulos, a quienes perpetúan en una eterna infancia. Ellos han corrompido entre los hombres la idea del Ser Supremo, al que adjudican una ferocidad que mete miedo y pueblan el espíritu de terrores invisibles. Es perfectamente inútil y decididamente nocivo agravar la miseria de los hombres asustándolos con males futuros que sobrevendrán allende la muerte.

Estas reflexiones —hace notar Mme. Weill— no coinciden totalmente con la «profesión de fe del Vicario Saboyana», pero hay entre ambas una atmósfera sentimental, una fe en las efusiones sensibles y una desconfianza tal en las condiciones reales de la religión positiva, que sugieren un aire de familia, un parentesco espiritual profundo que los une en el hontanar común donde abrevan los dioses románticos.

> «Religión natural y moral natural —nos dice— son una religión y una moral indiferentes a las verdades cristianas y exigen, para precisarse, el retorno a una edad de oro, a una sociedad natural que es menester ubicar en alguna parte».[99]

El itinerario para regresar al Edén perdido es, en ambos autores, distinto, pero tiene aspectos semejantes: el mismo gusto por la utopía, idéntica confianza en el valor de la retórica e igual clamor por las quimeras sociales.

En Rousseau hay dos vertientes intelectuales que conviene distinguir. Cuando se largaba a escribir por su cuenta, soñaba despierto y un cierto hechizo verbal llevaba su pluma muy lejos de las miserias de este mundo, pero cuando hacía la crítica de un libro escrito por otro, volvía por los fueros de la realidad y mostraba mucho mejor sentido del que se podía esperar de sus eternos vagabundeos literarios. En uno de esos momentos de lucidez escribió, en la versión manuscrita del *Contrato Social*, esta refutación del pensamiento de Morelly, que podría aplicarse perfectamente a varias de sus quimeras sociales.

> «Es cierto que la palabra género humano ofrece al espíritu una idea puramente colectiva que no supone ninguna unión real entre los individuos que la constituyen. Agreguemos a esta suposición otra, del mismo tipo: que el género humano como persona moral tiene existencia consciente; un móvil universal que hace actuar a cada una de las partes para un fin general y al mismo tiempo relativo al todo. Se puede concebir también que

---

99.- WEILL, F: *Rousseau et Morelly, op. cit.*, pp. 48 y ss.

ese sentimiento común sea el de la humanidad y que la ley natural sea el principio activo de toda la máquina. Observemos a continuación la realidad de la constitución de los hombres en su relación con sus semejantes y advertiremos que es todo lo contrario de lo que hemos supuesto. El progreso de la sociedad ahoga la humanidad en los corazones y despierta el interés personal. Las nociones de ley natural, que podríamos llamar mejor, ley de la razón, no comienzan a desarrollarse nada más que cuando el crecimiento de las pasiones hace impotentes sus preceptos. Por donde se ve que ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza, es una quimera, porque las condiciones son siempre desconocidas e impracticables y se hace necesario ignorarlas o llevárselas por delante». [100]

Naturaleza del contrato

La idea de un contrato político no era nueva en Occidente y sin recurrir a los numerosos contratos feudales pactados durante la Edad Media, la literatura política moderna tiene en Hobbes y en Locke dos antecedentes magistrales que sin lugar a dudas sirvieron a Juan Jacobo de modelos para pergeñar su propia versión del problema.

El profesor Redpath de la Universidad de Cambridge, hizo un prolijo desarrollo de las relaciones existentes entre el *Contrato Social* de Rousseau y los de ambos autores mencionados. Para ordenar sus reflexiones, las ubicó en cuatro cuestiones fundamentales:

a) ¿Cuál de estos autores consideraba el *Contrato Social*, o en su defecto el pacto de gobierno, como un acontecimiento histórico? En el caso de hacerlo así ¿Qué pruebas empíricas o racionales aportaba para sostener esa realidad?

b) ¿Quiénes vieron el *Contrato Social* como una ficción?

100.- Citado por Weill, *op. cit.* p.54.

c) En uno y otro ¿por qué adhirieron al concepto de contrato y para qué les servía?

d) ¿Qué valor tuvo la crítica de Hume a la idea del contrato y hasta qué punto la teoría de Rousseau es vulnerable a esa crítica?

Examinaremos las respuestas de Redpath a estas cuatro preguntas, reduciéndolas a sus líneas esenciales.

Hobbes creyó en la realidad histórica del contrato, tanto social como de gobierno, pero se abstuvo de citar ningún testimonio histórico que diera cuenta y razón del hecho; limitándose, como le era habitual, a una argumentación de tipo deductivo. El contrato tenía para Hobbes un fin pragmático: garantizar la paz y la seguridad de los subditos. No ignoraba que para alcanzar una situación que hiciera posible el contrato, podía ser necesaria una guerra pero de cualquier manera, la consecuencia era consolidar la tranquilidad social.

Según nuestro autor, Locke también creía, sobre bases históricas muy frágiles, en la existencia de un contrato fundacional que estaba en el origen de una determinada sociedad política, pero consideraba imprescindible la voluntaria participación de todos los hombres libres, léase contribuyentes, en la constitución de un gobierno legítimo. El argumento decisivo que empleaba para confirmar su aserto era dialéctico: un hombre libre no puede ser considerado súbdito de un gobierno si no lo ha decidido él mismo y con toda libertad.

En Locke se puede distinguir un contrato social pactado por todos los hombres libres y un contrato de gobierno realizado por la mayoría de esos mismos ciudadanos. El primero de estos contratos está implícito en la voluntad de todos aquellos hombres que están dispuestos a formalizar el segundo contrato.

El propósito de ambos pactos es asegurar la libertad y la propiedad de los contratantes.

Con respecto a Rousseau nuestro autor no pronuncia un juicio terminante sobre si creía o no en la realidad histórica del contrato, pero se inclina a suponer que no. La verdadera tragedia de los hombres en sociedad, según Juan Jacobo, se debe a que el contrato

no se ha realizado nunca, pero si se quiere conservar la dignidad humana en una situación de relativa decencia, resulta imprescindible imponer el contrato.

> «El objetivo del verdadero contrato según Rousseau —observa Redpath— no era solamente conservar vidas humanas, sino también la propiedad y la libertad individuales».[101]

Recuerda las objeciones hechas por Hume a las teorías del contrato, separándolas en dos clases:

Objeciones empíricas: no se dan casos en la historia en que los gobiernos surjan de un consentimiento libremente pactado. La autoridad se impone por la conquista, el hábito de la obediencia o la habilidad de un hombre o una minoría para imponer su voluntad a los otros.

Objeciones racionales: un *Contrato Social* pactado por una generación de hombres no puede obligar, de ninguna manera, a las generaciones siguientes. La obediencia política nace del reconocimiento de las ventajas efectivas que implica un contrato y no del respeto religioso a la voluntad contractual de los antepasados.

Como Rousseau no creía en la existencia del contrato, Redpath consideraba que las objeciones hechas por Hume no lo alcanzaban. Adelantaba un juicio que señalaba con nitidez el carácter ideológico del pensamiento de Rousseau. Si Juan Jacobo sabía que el contrato social no existió nunca y que jamás podría existir en la pureza teórica de su presentación, ¿para qué servía? Para usarlo contra los detentares de un poder público cuya legitimidad estaba en crisis. Era un recurso de retórica ideológica para legitimar un acto de fuerza.

101.- REDPATH, T.: Reflections sur la nature, op. cit., p. 61.

La influencia de Hobbes

Siempre interesó la aproximación entre el autor del «Leviatán» y el autor del «Contrato Social» por las raíces totalitarias que se pueden encontrar en uno y en otro. M. Davy, decano honorario de la Facultad de Letras de París, habló sobre la influencia efectiva que ejerció Hobbes sobre Rousseau y precisó con rigor lo que el ginebrino debía al inglés.

Rousseau usó, en repetidas oportunidades, la noción de «Corp Politique» que tradujo de «Politic body» empleada por Hobbes en sus «De Corpore» y «De Cive». A la semejanza de la locución se debe sumar la analogía del problema abordado y las soluciones propuestas para solucionarlo.

Se trataba, en ambos escritores, de explicar el paso del estado de naturaleza al estado civil, para cuya realización recurrían los dos a la creación de un cuerpo político fundado en la aceptación voluntaria de todos los súbditos y por lo tanto indiscutida y permanente.

El cuerpo político resultaba así obra del artificio y la libre convención. No es el resultado natural de los movimientos del espíritu dialógico en busca de su perfección como enseñaba la escuela aristotélica. Las leyes naturales están desprovistas de sanciones inmediatas y por lo tanto carecen de la fuerza coactiva suficiente para disciplinar y regir una sociedad política.

«Legis naturalis non sufficere ad pacem conservationem». Sentenciaba Hobbes, en su tratado *De Cives*. La misma máxima está retomada por Rousseau en otro contexto pero con el propósito de corroborar idéntico fin. También coincidieron en considerar las instituciones del derecho natural y del derecho civil, como creaciones destinadas a la conservación de la vida humana.

El derecho natural, absoluto en cada individuo que debe defender su vida, termina por oponer a unos con otros y deja de servir a la especie. Así se explica la guerra de todos contra todos y el reinado del terror en el estado de naturaleza.

Se dirá tal vez que Hobbes y Rousseau concibieron el estado de naturaleza de un modo bastante diferente, porque a la visión pesimista del inglés que veía al hombre como un verdadero lobo para los otros hombres, se oponía en manifiesto contraste la dulce paz

del Edén roussoniano. Pura apariencia. El bondadoso hombre natural de Rousseau no tenía una partida de nacimiento legítima y fue tomado en broma tanto por su autor como por aquellos que lo comentaron con espíritu crítico. No anduvo mucho tiempo ese buen hombre por los alegres senderos del Edén cuando fue cargado de cadenas y colocado para siempre en el duro molde del contrato inicuo, impuesto por los más resueltos y audaces.

En pocas palabras, al levantarse el telón de la historia conocida, el drama del hombre en la tierra está escrito con la sangre y el fuego de las luchas fratricidas y esto tanto para Hobbes como para Rousseau. Lo otro es apenas un recuerdo del paraíso terrenal y una confusa hipótesis de trabajo que Juan Jacobo adoptó por alguna razón de antítesis literaria que escapa a nuestro conocimiento.

Hobbes vio al hombre natural dominado por el miedo y bajo las condiciones precarias creadas por la guerra permanente. M. Davy se pregunta, no sin cierta ingenuidad, si Juan Jacobo fue sincero cuando se indignó contra «l'etát de guerre» propuesto por Hobbes como situación permanente del hombre natural. Es cierto que Rousseau corrigió el carácter individualista que tiene la guerra en Hobbes y la convirtió en el estado nefasto de las sociedades nacidas en la iniquidad del primer contrato, pero ambos coincidieron en admitir que la guerra se hacía entre propietarios para capturar o defender bienes materiales.

Aquí concluye la comparación y añade nuestro autor que

> «real o ficticia, esta oposición de las dos teorías sobre el estado de naturaleza no es, pese a su celebridad, la clave de bóveda de dos sistemas que coinciden a poco andar, en la común necesidad de salir del estado de guerra». [102]

No importa el tiempo que haya durado el estado de naturaleza, porque de esa situación primordial no tenemos ejemplos históricos. En cuanto el hombre se para a pensar en su propia realidad de un modo responsable, prepara el camino para ingresar en el artifi-

---

102.- Davy, M: *Le Corps Politique*, *op. cit.*, p.71.

cio de la sociedad civil. Entonces —nos asegura M. Davy— se impone, para hablar la lengua de Platón, un cambio en el rumbo de la navegación. Pero invirtiendo la dirección del norte socrático, el barco de la sociedad humana se dirige ahora hacia la costa de las ficciones razonables para corregir lo que pueda quedar de bárbaro y salvaje.

El cuerpo político, tanto en Hobbes como en Rousseau, es una inteligencia y una voluntad distinta a las inteligencias y a las voluntades que lo crearon y se impone como cabeza de la sociedad civil. Si bien esta idea tiene su fundamento eclesiástico en la relación de Cristo con la Iglesia, adquiere en nuestros ideólogos una proyección de fantasía sacrilega. No creo ceder en esta oportunidad a una tentación de humor apocalíptico. Los entes de razón, especialmente en el plano de las ficciones políticas, se nutren con las fuerzas de las disposiciones religiosas vacantes y cobran así una suerte de vitalidad parásita alimentada con la permanente publicidad revolucionaria. Estas ficciones aumentan su poder por el abandono que hacen los ciudadanos de todos sus derechos, poniéndose en las manos de los que manejan «el Leviatán» o la *Voluntad General.*

Rousseau lo dijo casi en los mismos términos empleados por Hobbes, porque para él, la primera ley del hombre es velar por su conservación y esto que hacen como pueden en el estado de naturaleza, lo realizan mediante la ley cuando entren en la organización de la sociedad civil.

> «Supongo que los hombres, cuando llegan al punto que no pueden vivir más en el estado de naturaleza se organizan de tal modo que, abandonando la libertad individual, adquieren una cierta seguridad».
>
> «Como la alienación de la libertad es sin reservas, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene derecho a reclamar nada». [103]

Lo esencial en un cotejo de Rousseau con Hobbes es que en ambos el estado de naturaleza ha dejado de ser compatible con la li-

---

103.- *Le contrat social*, Hachette 1978, pp. 177 y ss.

bertad. Para salvar al hombre de la guerra total que lo amenaza se hace necesaria la creación de un Estado que preserve la vida a expensas de la libertad individual. Las siguientes palabras de Hobbes anticipan, con precisión casi textual, la fórmula que Rousseau empleará un siglo más tarde.

> «Cuando la multitud está unida dentro de un cuerpo político y sus voluntades virtualmente asumidas por la soberanía, los derechos y las demandas de los particulares cesan».[104]

Rousseau hará nacer del *Contrato Social*, como un resultado inevitable, la *Voluntad General*, alma del cuerpo político:

> «Si se aparta del pacto social lo que no es de su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *Voluntad General* y se convierte, cada miembro, en una parte indivisible del todo».[105]

Precisa con mayor exactitud que en el momento mismo del pacto, en lugar de la persona particular de cada contratante, el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo. Un nuevo ser dotado de voluntad nace de la suma de las voluntades individuales y les impone una fuerza transfiguradora capaz de convertir la pluralidad en un solo organismo espiritual.

Si examinamos la fórmula propuesta con la debida seriedad y empleamos para tratar de comprenderla la jerga que el marxismo ha hecho célebre, diremos que se ha producido un salto cualitativo por el cual una suma de individuos pasa a formar una suerte de substancia colectiva.

104.- Citado por DAVY, *op. cit.*, p. 77.

105.- *Le Contrat Social, ibid.*, p. 80.

ORDEN NATURAL Y ORDEN CIVIL

El hombre, en su estado natural, estaba sumido en el sueño de una feliz animalidad. Cuando accede al estado civil por la concurrencia de muchos factores que, por su índole, no pueden haber nacido de la propia naturaleza, cambia para siempre su situación y entra en el mundo de las ambiciones, la hipocresía y la codicia sin frenos. En su estado natural era libre e igual; ahora ha perdido la libertad y por todos lados encuentra las ataduras que la sociedad le impone por las vías de sus compulsiones.

Este es el lamentable resultado del pacto inicuo que los más fuertes y poderosos imponen a los más débiles, sometiéndolos a las miserias y las humillaciones de la desigualdad.

Rousseau sabía que era imposible volver a la inocencia primordial, pero confiaba que en el ámbito de una sociedad relativamente pequeña como los cantones suizos, se podía realizar un nuevo contrato que, sin abandonar el orden civil, devolviera a los hombres, junto con la igualdad, la única libertad posible: intervenir voluntariamente en la formulación del contrato.

No se detuvo a examinar si la salida del estado de naturaleza y la caída posterior en un orden inicuo, se debió o no a las mejores condiciones naturales de los más fuertes. No mencionó tampoco la existencia de un derecho natural porque para él, el derecho no pertenecía a la naturaleza, sino a los artificios del orden civil.

En tanto no conocemos al hombre natural —pensaba— es completamente vano que tratemos de determinar la ley que recibió o que mejor convenía a su situación. Lo que se puede ver claramente con respecto a esa ley es que su autor tenía una voluntad para imponerla con carácter obligatorio y que hablaba por la voz de la naturaleza.

No obstante reconoció siempre la existencia de dos leyes naturales, cuyas exigencias aparecían con claridad por poco que observáramos nuestras propias disposiciones. Estas dos leyes son: la ley de auto-conservación y la repugnancia natural al sufrimiento de los otros hombres.

El hombre se define por su aptitud para transformar las condiciones naturales de su destino y crear así un orden de convivencia donde impera un artificio legal arbitrado por él. Esta visión no al-

canza ni en Hobbes, ni en Rousseau, la alcurnia filosófica que logrará en la escuela hegeliana. Pero allí se incoa y para quien está prevenido se advierte en ella esa concepción demiúrgica del universo que parece el signo característico de la mentalidad burguesa.

La naturaleza es una situación imperfecta que debe ser corregida por el artilugio político si queremos vivir en paz. El Soberano de Hobbes y la *Voluntad General* de Rousseau son sendos productos de la razón razonante y permiten al hombre mejorar las condiciones deplorables de una naturaleza caída en el pecado de la guerra de todos y en el no menos abominable de la desigualdad social.

El hombre de Hobbes está movido por el miedo y por el deseo de prevalecer sobre los otros, que es también una fórmula, diríamos natural, para exorcizar el miedo. Un cálculo sumario permite al hombre comprender que sólo podrá conjurar el miedo si renuncia al deseo de dominar a los otros y a la pretensión de hacer justicia por sus manos. El cuerpo político se encargará de administrar sus vindicaciones aplicando las leyes correspondientes.

Para Rousseau el hombre natural estaba en paz, pero solo. Su ingreso a la humanidad política supone el sacrificio de su tranquilidad; pierde la soledad, pero deja de estar en paz y así conquista su condición de hombre.

Hay dos aspectos en los cuales las coincidencias de Juan Jacobo con Calos Marx hablan a las claras de un clima intelectual común que prepara el advenimiento de la ideología.

El primero es que en ambos pensadores, el hombre sale de la animalidad y despierta a la conciencia histórica como consecuencia de las desigualdades impuestas por una injusta distribución de los bienes terrenos, porque como escribió Rousseau y en su momento pudo suscribir Marx:

> «Les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres».[106]

El segundo fue admitir que la acentuación de la miseria facilitaba el renacimiento de la vida humana y provocaba el paso a una

106.- *Los unos no pueden expandirse más que dependiendo de otros.*

sociedad mejor. Lo decía Juan Jacobo con ese estilo que parecía empapado en las lágrimas de su ternura:

> «...Fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère.» [107]

Más sobrio, Carlos Marx se contentará con vaticinar la acentuada derelicción del proletariado para acelerar la llegada de la revolución. De cualquier modo los dos creían que la etapa compulsiva de la ley era provisoria y que los vestigios defectuosos del mal contrato, una vez desaparecidos en la gracia de la nueva sociedad, darían nacimiento a un hombre que no tendría sobre sí la mancha del pecado de codicia.

107.- Hacer nacer nuestra dicha de los medios hechos para colmar nuestra miseria.

X

INGLATERRA Y LOS ECONOMISTAS

ECONOMÍA Y POLÍTICA

EN los comienzos del siglo XVIII Inglaterra disputa a Francia la hegemonía europea. Sus barcos dominan los mares conocidos y para afianzar su poderío naval, fundamento armado de su imperio, extiende sus brazos hacia todos los puntos geopolíticamente dominantes en la vasta extensión de las aguas. España retrocede a ojos vistas y Francia pierde pie en América y se concentra, cada día más, en la caótica confusión de los problemas sociales. Tendrá una intervención feliz en la independencia de los EE.UU. y luego se hundirá en las reyertas de la revolución para retornar más amenazadora que efectivamente fuerte, durante las guerras del efímero imperio napoleónico.

Europa ya no es la cristiandad y aunque su dominio político sobre el resto del mundo se hace cada día más efectivo, carece de un propósito espiritual para explicar y justificar su imperio. En esta situación crítica nace en Inglaterra la idea de que la civilización es un proceso durante el cual se extiende el bienestar económico y los pue-

blos más industrializados hacen a los más atrasados el regalo de sus propias aptitudes productivas.

La economía es una actividad creadora de riquezas y se convierte en el signo de la evidente superioridad del hombre blanco. Si se descubrieran las leyes que rigen su desarrollo y permiten una clara previsión de sus cambios y evoluciones probables, se podría obtener una ciencia que gozará, con su rigor epistemológico, del incalculable beneficio de planificar las actividades productivas del mundo y asegurar una influencia decisiva sobre el progreso moral, físico y social de los hombres. Todo es cuestión de higiene y la higiene sólo se logrará con el bienestar.

Una ciencia de esta naturaleza es casi una teología, porque es especulativa, práctica y al mismo tiempo providente. Está en perfectas condiciones de ser propuesta a los gobiernos más progresistas para que la acepten como el nuevo credo que puede reemplazar al antiguo con ventajas a la vista. Ella es quien dirige, explica y justifica una política.

Inglaterra se lanzó a la conquista del espacio geográfico, segura de cooperar a la felicidad de los hombres y dar a sus aventureros un plácido retiro en los verdes prados de la Isla. Se puede criticar en diferentes tonos la realización de este vasto proyecto imperial y conceder a la codicia el cetro de la iniciativa, pero no se puede evitar el encuentro con la grandeza, el coraje y la magnificencia de la obra, aunque en el cotejo con otras aventuras imperiales, quede un poco disminuida por el carácter nudamente comercial de sus objetivos.

El comercio inglés tuvo un auge continuo durante la primera mitad del siglo XVIII y a partir de la segunda mitad de ese mismo siglo, se vio obligado a dar pábulo a nuevas industrias para evitar lo que un autor anónimo de esa misma época había anticipado con singular clarividencia:

> «El comercio con las Indias, al proporcionar artículos fabricados a precios más bajos que los nuestros, tendrá como consecuencia obligarnos a inventar máquinas y procedimientos que permitan producir con menos mano de obra y menores gastos, para así bajar los precios de las manufacturas».

Las medidas vaticinadas por este desconocido profeta de la nueva religión se cumplieron. La industria inglesa se mecanizó y con el aumento de la producción llegó un fuerte impulso comercial que trajo dos consecuencias de distinto valor: enriqueció a la alta burguesía y provocó el derrumbe de la clase media campesina, la «yeomen», cuya forzada emigración hacia las ciudades aumentó el número de proletarios y el crecimiento consiguiente de la producción industrial.

Gonnard, en su «Historia de las Doctrinas Económicas» recuerda las lamentaciones de Goldsmith que hacían un eco poético a las opiniones de Arturo Young, más conformes con el espíritu de la época.

> «A mi ver —escribía Young— la población es una cosa secundaria. Se debe cultivar la tierra de modo que produzca lo más posible y no preocuparse por lo demás... ¿Qué utilidad tendría en un Estado moderno la existencia de una provincia cuyo suelo estuviera cultivado a la manera de la Roma antigua por los campesinos propietarios? Esto es, en sí, perfectamente inútil».

Marx no debió revolver demasiado el avispero intelectual londinense para encontrar allí, vivita y coleando, la idea de la primacía de lo económico. Escribe Gonnard que David Ricardo había desarrollado ese criterio en un contexto científico mucho mejor armado que el de Marx.

Cuando se examina la historia de nuestra civilización se advierte, a partir de la Edad Moderna, una doble corriente espiritual que a pesar de su contraste converge en la construcción de una civilización antroponómica. En primer lugar, hay un desplazamiento del espíritu que privilegia el acto constructivo del conocimiento y funda en el hombre el valor de las esencias inteligibles. En segundo lugar y en aparente aposición a esta orientación del itinerario mental, una fuerte acentuación del valor de las cosas, como si éstas, al perder su relación trascendente con la Inteligencia Divina, aumentarán en importancia frente al tenor de las preferencias del hombre.

Para Young lo importante era la producción, pero ésta, si quería ser efectivamente eficaz debía tener en cuenta las advertencias de Malthus en cuanto al crecimiento de la población: no se querían más

almas para gozar las delicias del cielo, sino menos cuerpos para poder satisfacer las necesidades terrenas.

España había perdido su cabeza en sostener una quimera que la falta de instrumentos técnicos había concluido por hacerla ilusoria. Inglaterra se preparaba para una eficaz empresa de sustitución y en lugar de la Cruz y el Calvario ofrecía las cuantiosas muestras de su floreciente industria.

Ideas y trabajos de David Hume

Hume nació en Edimburgo, Escocia, en el año 1711. Era, cronológicamente, casi un año mayor que Rousseau pero, en cuanto se refiere a madurez espiritual podía ser el padre del ginebrino y fue un poco como el protector que lo recibió en Inglaterra. Los padres de Hume trataron de encaminar a su vástago hacia los estudios jurídicos e inició su carrera de Derecho sin gran entusiasmo. Sin haber logrado la licenciatura, abandonó la universidad e hizo un corto aprendizaje comercial en la ciudad de Bristol, que era algo así como La Meca de la nueva religión. Decepcionado también del comercio viajó a Francia y encontró allí la filosofía inglesa, que lo hizo volver por los fueros de su temperamento sajón. Entre los años 1734 y 1737 escribió su primer tratado de filosofía que para no perder la tradición británica, se llamó «A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects».[108]

Era una suerte de síntesis al día de los trabajos de Locke y Berkeley sobre el mismo problema.

El libro fue escrito en Francia, pero esperaba un recibimiento más entusiasta por parte de Inglaterra, pues en realidad pasó casi inadvertido y cuando regresó a su país se propuso firmemente insistir en las ideas que había pergeñado en su primera obra y pro-

---

108.- Un tratado de la naturaleza humana: siendo un intento de introducir el método experimental del razonamiento en el sujeto moral.

veer a la burguesía inglesa con una filosofía en la línea de sus inclinaciones más fuertes.

En orden al saber, le interesó, antes que nada, dejar bien asentada la absoluta inoperancia de cualquier empresa metafísica:

> «Los hombres, en Filosofía Natural —escribió— están curados de la antigua pasión por las hipótesis y los sistemas y no escuchan otros argumentos que aquellos que derivan de la experiencia. Ya es tiempo de que intentemos una reforma igual en todas las investigaciones morales y rechacemos cualquier sistema de Ética, por sutil e ingenioso que fuere, que no esté fundado en los hechos y en la observación».

Era un punto de partida indiscutible que supo curar a Kant de toda preocupación dogmática, porque buscaba, en torno a los problemas del hombre, aplicar el método que tan exitosamente había usado Newton en el conocimiento del universo físico. Para descartar cualquier resabio de prejuicios metafísicos, examinó el origen de las ideas universales a partir de la experiencia sensible y trató de explicarlas sin abandonar la sensación y sus causas inmediatas.

> «La causa última —aseguraba— es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si nuestras ideas provienen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente o si derivan del Autor de nuestro ser».

De cualquier manera las ideas son, y están ahí, en nuestra mente, para darnos representación de las cosas. Esto es tan evidente como la existencia de Inglaterra, de modo que la faena de un filósofo, curado de preocupaciones metafísicas, es explicarlas descomponiéndolas en sus elementos más simples.

La impresión es el primer factor que debe ser tenido en cuenta para montar una teoría del conocimiento que se pretende fundada en la observación. La representación mental es posterior y algo vivo y carece de todos aquellos contenidos materiales que aporta la impresión. De aquí a decidir que la realidad es eso que viene contenido en la percepción sensible hay un paso y éste tiene necesa-

riamente que darse, para no separar artificialmente nuestro espíritu de la materia que lo nutre.

Hablar del espíritu humano como si fuera «una substancia pensante» a la manera de Descartes, es introducir en el tema del conocimiento, una noción totalmente rechazada por el análisis de las impresiones, ya que éstas solo nos transmiten una serie de cualidades y de propiedades cuyo enlace es obra de la percepción misma.

Seguir a Hume en su franca tarea de demoler las viejas ideas de la ontología tradicional, está fuera de mi propósito y como el objetivo perseguido por el filósofo tiene un sentido eminentemente práctico, voy a pasar directamente a lo que constituye la esencia de su reflexión.

Hume realizó en el siglo XVIII lo que Locke había hecho en la centuria anterior: proveer a la burguesía inglesa de un aparato ideológico que le permitiera, sin «temor ni temblor», edificar su primacía política sobre la base de una ética ajustada a las exigencias de la industria y del comercio.

Hume se aplicó a la tarea sin entrar en las dificultades de distiguir la moral, como ciencia práctica, de los saberes llamados teóricos o especulativos por la tradición filosófica grecolatina. Para Hume la ética estaba constituida por reglas escritas o consuetudinarias, cuyo fin es conseguir el bien y la felicidad mediante la práctica de eso, que sin ser explícito, llama las virtudes. En este primer paso, virtudes y costumbres son una misma cosa: hábitos operativos que ordenan las disposiciones para obrar de acuerdo con lo que la sociedad considera bueno.

Cuando examina el carácter de estas reglas morales las ve más bien determinadas por los sentimientos que por la razón. El juicio moral encarna en una costumbre y ésta es siempre el producto de una inclinación tan natural como aquella que dispone el peso en el cuerpo sólido.

No hace falta haber tenido un largo comercio con los filósofos para comprender que Hume no es un pensador muy fino, ni muy prolijo. Su empirismo lo inclina a exaltar los usos en el campo de la moral porque éstos, bien mirados, son el resultado inevitable de las disposiciones naturales del hombre que busca la felicidad y el bien.

Esta felicidad y este bien, reducidos a su común denominador experimental, es la propia utilidad, por ser ésta una razón muy clara y en estrecha conexión con los apetitos sensibles. Si habláramos de una felicidad relacionada con el alma y la visión beatífica, entraríamos en un terreno donde la experiencia tiene mucho que hacer e introduciríamos en nuestras disquisiciones tantas entelequias metafísicas como posibilidades tiene la lengua de soportar.

Confía en que su teoría de la asociación de las ideas hará comprender a todos que el goce y el dolor ajenos repercute gozosa o dolorosamente en nosotros mismos. Estas sensaciones crean por su continuidad y por su contigüidad un estable sentimiento de simpatía, «fellow feeling» que permite reaccionar de común acuerdo cuando algo malo o bueno nos sucede.

La lengua común ha llamado a este sentimiento, desde siempre, misericordia, y hay que creer en un cambio muy profundo en la sensibilidad humana para fundar en él algo más que esa vaga compasión que despiertan las miserias ajenas. En lo que respecta a la felicidad de los otros, la solidaridad suele ser menos explícita y realmente debe existir una amistad muy sólida para que no sea la envidia la pasión que responda sus solicitudes.

El vicio o la virtud dependen de la reprobación o el acuerdo que los hombres prestan a una conducta. Por esa razón, quien se propone juzgar moralmente a los hombres debe colocarse en el punto de mira común a la sociedad donde actúa.

> «Llamaremos virtuosa —afirma Hume— a toda cualidad o acto mental que encuentra la aprobación general de la humanidad, y llamaremos viciosa a toda la que sea objeto de repulsa o censura general».

El abandono de la metafísica y de la antropología como ciencias subalternante de la ética deja el campo de la reflexión moral librado a la relatividad de las costumbres, que dependerán, en cada caso, de una metafísica y una antropología mejor o peor, fundadas pero dependientes, a su vez, de una tradición religiosa históricamente condicionada.

La división de las virtudes en útiles y agradables denuncia el cuño empirista y superficial de su filosofía social y auspicia, para

su tiempo, un entendimiento universal sobre la base de un dosificado egoísmo que, según Hume, contribuye tanto al bienestar personal como al general.

> «Amar al público, aplicarse al bien universal, favorecer el interés del mundo entero hasta el límite de nuestras fuerzas, es, seguramente, alcanzar la suprema bondad, es realizar ese carácter que llamamos divino...».

Estas tres líneas que terminamos de estampar son de Shaftebury pero condensan en su brevedad, todo el optimismo de la época y abren ampliamente las puertas de una filantropía compatible con las transacciones financieras y comerciales. No obstante, Hume no creía en el progreso indefinido y tenía negras sospechas con respecto a la existencia de una evolución perfectiva:

> «Las ciencias y las artes han florecido por un momento para decaer después, pero cuando llegaron a su máximo esplendor en un pueblo determinado, los pueblos cercanos tal vez las desconocían totalmente. Por lo tanto, no podemos afirmar en el presente que el hombre avanza hacia su perfección o se aparta de ella».

Con esta afirmación inicia su «Essay of the populousness of ancient nations»[109] y confirma para nosotros la sospecha de que la influencia imperial de Inglaterra puede ser un aliciente eficaz para el desarrollo de las poblaciones más atrasadas del globo, pero no garantiza una eficiencia absoluta.

No está escrito, negro sobre blanco, que la política de una nación deba subordinarse, necesariamente, a los intereses económicos de sus grandes contribuyentes. Pero así como el contribuyente es el ciudadano por antonomasia y tanto mejor cuanto más contribuye al sostén del Estado, este último se esforzará para garantizar la buena colocación de las contribuciones.

Para Hume la sociedad está fundada en la mutua simpatía que despierta en los hombres de bien la buena administración de las

109 - *Ensayo sobre la abundancia de población en las antiguas naciones.*

propiedades y la responsabilidad con que cada ciudadano asume su función particular en el seno de la comunidad. La virtud social por antonomasia es la justicia y ésta proviene de la inclinación universal al goce de la paz y la seguridad en el clima de un respeto recíproco.

Si Hume hubiera repetido la vieja definición de la justicia que proviene de la escuela aristotélica y hubiera apoyado en ella su reflexión, acaso hubiera dicho algo parecido, pero con más precisión y seguridad. No convencía a un hombre que sentaba plaza de «freethinker» comenzar una disertación repitiendo una definición escolástica. Había que decir algo nuevo a riesgo de decirlo mal o sacar la idea de justicia del quicio en que fue colocada por una labor científica mancomunada. El «pensador solitario» había nacido en Europa con anterioridad a David Hume y éste se inscribía, religiosamente, en la aventurada línea de los que piensan por su cuenta, aunque todavía apelen al lenguaje común.

Con todo, no cree —y en ésto cede al buen sentido práctico de su raza— que se pueda construir un Estado sin tomar en cuenta los antecedentes históricos de un pueblo. Lo dice en el libro III de su «A Treatise of Human Nature...» con todos los recaudos del caso:

> «Cuando una generación sucede a otra, la nueva, si tuviese el juicio suficiente como para elegir su propio gobierno, algo que seguramente no sucede jamás, podría voluntariamente y con el consenso general, establecer tal forma propia de gobierno sin miramiento ninguno por las leyes o normas que dominaron en tiempo de sus abuelos, mas dado que la sociedad humana está en constante fluir, y por cuanto al dejar un individuo este mundo otro entra en él, de ahí que sea necesario para preservar la estabilidad de un gobierno, que la nueva generación acepte la constitución antes establecida y siga, poco a poco, el sendero trazado por las generaciones precedentes, caminando sobre sus propias huellas».

Ha nacido «el libre pensador», la economía se emancipa del paternalismo político y aspira a una cabal hegemonía en la solicitud de los hombres, pero el conocimiento que se tiene de las leyes sociales no ha inspirado todavía la idea de un «modelo» político nuevo que, nacido desde abajo, libre el juego de los intereses materia-

les a las necesidades de las masas y no al buen sentido conservador de los patrones.

LAS RIQUEZAS DE LAS NACIONES

La gran fuerza de la «Old merry England» residió, probablemente, en la virtud de sus campesinos libres. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, Inglaterra entra en el proceso de una revolución industrial y sería perfectamente inútil buscar sus hombres más significativos en el mundo de los criadores de ovejas o en el de los predicadores de la Palabra Divina. La palabra decisiva la tenían ya los industriales y sus portavoces autorizados que fueron los economistas. Fue un discípulo de Hume, Adam Smith, nacido también en Escocia para el año 1723, el encargado de ordenar las opiniones sobre economía en un contexto sistemático que tenía la pretensión de ser, al mismo tiempo, un tratado científico de esa actividad.

La familia de Smith, fiel a los principios de la reforma protestante, trató de encaminar a su vástago hacia la carrera eclesiástica. Pero éste había respirado el aire del nuevo tiempo y pronto abandonó la teología y los latines para aplicarse al estudio de la filosofía de David Hume. Fue profesor de Lógica en Glasgow y más tarde sucedió a Tom Craigls en la cátedra de Filosofía Moral. Esto le permitió escribir su primer libro, cuyo solo título denuncia su dependencia de Hume: «Teoría de los sentimientos morales» o «Ensayo analítico sobre los principios de los juicios que los hombres hacen naturalmente, primero sobre las acciones de los demás y después sobre sus propias acciones».

Un inevitable viaje por Francia lo puso en contacto con algunos moralistas, varios economistas y con el clan de los fisiócratas. Cuando volvió a Escocia se recogió por un cierto tiempo en su pueblo natal, Kirkaldy, y escribió allí su famoso libro sobre economía que llevó un título algo más corto que el anterior: «Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones».

El libro fue editado en Londres durante el año 1776 y aunque era bastante largo y de exposición difícil, se convirtió en el indis-

cutible punto de partida para todos cuantos intentaron decir algo sobre economía con algún fundamento sólido.

La ética de Smith no difiere esencialmente de la de Hume. Si algo puede decirse de ambas es que son inglesas en lo más profundo de su inspiración. Adam Smith, como David Hume, rechaza las abstracciones sedicentes metafísicas y parte de la concreta experiencia social, para fundar sobre ella las reglas de la conducta. No tendríamos ninguna idea del bien y del mal, de lo bello y de lo feo si no las extrajéramos de la enseñanza común. Como toda enseñanza que no sea radicalmente esotérica, es común; la afirmación de Smith, sin otras precisiones, resulta un poco obvia y esta observación, algo descortés, se acentúa cuando señala que antes apreciamos la conducta de los otros que la nuestra propia.

Sus esperanzas morales reposan sobre el sentimiento universal de amistad. Obramos siempre bien —nos asegura— si procedemos de tal manera que merezcamos la aprobación más pura y universal posible. Suscitar simpatías en el mayor número de espectadores es un principio moral perfectamente apto para formar la ética de un buen viajante de comercio.

Desde la época de este descubrimiento los anglosajones posan siempre con la sonrisa. Saben que una acción es buena cuando los otros así la consideran y mala cuando no lo hacen. Smith aconsejaba comenzar nuestra reeducación observando nuestros gestos en un espejo antes de enfrentar a los demás. Conviene, en todo momento, aparecer ante los otros hombres con un gesto resplandeciente.

Esta ética, con sus consejos promocionales, es la precursora de los manuales para conquistar amigos y realizar mejores ventas. Libros que ennoblecen las bibliotecas de lengua inglesa.

Adam Smith nunca supo con seguridad si Dios existía o no existía. Puesto en la disyuntiva práctica de tener que aceptar el vacío de un mundo sin Dios o admitirlo como un postulado de la conciencia moral, se decidió por la segunda premisa. Era mejor siempre tener un público, aún en la soledad del cuarto y frente al espejo que no miente. Nadie puede estar seguro de no ser un soberano hipócrita si sus disposiciones simpáticas no son observadas, en el fuero íntimo, por un juez insobornable.

«Nuestra conciencia —escribió— es el vicegerente de Dios». De esta afirmación podemos deducir que Dios está instalado en la gerencia de nuestros negocios terrenos y nos obliga a ser atentos con todos los clientes, bajo pena de no ver compensados todos nuestros esfuerzos con un éxito reparador.

Hasta aquí la ética de Adam Smith, quien no hubiera pasado de ser un modesto discípulo de David Hume si no hubiese escrito su libro «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations».[110]

Libro denso, no siempre bien escrito, pero sostenido por una aptitud para la observación de los hechos digna de su volumen. Jean-Baptiste Say, que lo leyó con atención y extrajo de él todo lo que un francés podía asimilar, aseguró:

> «que era un vasto cauce de ideas acertadas, mezcladas con conocimientos muy positivos».

Un examen sucinto de su contenido obliga a señalar los puntos principales del desarrollo temático:

- Señala las causas generales de la formación, crecimiento y disminución de las riquezas y su posterior distribución entre las distintas clases sociales.

- Reflexiona sobre la naturaleza del capital y sus aplicaciones.

- Considera las distintas teorías sobre la economía política y sus efectos en las artes, agricultura,, industria y comercio.

- Escribe sobre las rentas del Estado, impuestos y gastos públicos.

La ciencia de las riquezas tiene algunos principios tan indiscutibles como los de cualquier otra ciencia y uno de ellos, acaso el más importante de todos por el carácter evidente con que se presenta, es

---

110.- Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones

que todas las cosas que sirven para satisfacer necesidades de la vida, son productos inmediatos del trabajo o comprados a otras naciones mediante otros productos del trabajo.

Existe otro principio ligado a éste por una relación muy íntima: en todo tiempo y lugar es caro lo que es difícil de obtener o cuesta mucho trabajo adquirir. En cambio es barato lo que uno se puede procurar fácilmente o con poco trabajo. De ambos principios se deduce que el trabajo funda el precio real de las cosas y es la única medida permanente y definitiva que puede servir para comparar el valor de las mercaderías en todos los tiempos y en todos los lugares.

En Francia, Smith conoció a los fisiócratas y mantuvo una relación amistosa con François Quesnay. Cuando publicó su libro sobre la riqueza de las naciones, estaba ya de vuelta del sueño fisiocrático. No era el campo, sino la industria, la verdadera creadora de la riqueza.

Protestante en la raíz de su conciencia moral, hizo del trabajo no solamente la fuente de la riqueza material, sino también el motivo más hondo de la redención espiritual del hombre y de su programa moral.

> «El número de obreros útiles y productivos —escribía— está siempre en proporción con la cantidad de fondos empleados en darles trabajo y con la manera particular como se los emplea».

Estuvo convencido de que la economía era una ciencia natural y que por lo tanto los fenómenos económicos estaban regidos por leyes tan precisas y fáciles de enunciar como aquellas que gobiernan el nacimiento y la muerte de los seres vivientes. Por esta razón el intervencionismo estatal en las faenas propias de la economía gravitaba, necesariamente, en la deformación de sus resultados. Indudablemente hay en esta observación de Smith ciertos errores que conviene disipar, para evitar las confusiones que prohijan. En primer lugar la economía no es una ciencia natural, como la botánica, de la que, en alguna medida depende; pertenece, como opinaba Aristóteles de la crematística, a la actividad técnica y artística del hombre: transformar el medio para obtener de él los bienes que

mejoran nuestra instalación en la tierra. Esta actividad no puede escapar totalmente a la providencia del Estado por la incidencia que puede tener en la vida material y moral de los súbditos. Es verdad que los intereses particulares son el motor inevitable de la actividad económica, pero cuando éstos tienden a sumergir la política en su desarrollo, conviene a la prudencia de los gobernantes evitar las consecuencias del avasallamiento.

Rene Gonard sintetizó en un corto párrafo la relación que en materia de economía ligaba a Smith con David Hume:

> «Hume economista —escribe Gonard— explicó, antes que Smith, el recurso del análisis de los hechos económicos para la justificación del libre cambio. *Los Ensayos* pueden presentarse como un boceto de aquello que será *La riqueza de las naciones*».

Admitió también que Smith dependía, mucho más de lo que estaba dispuesto a reconocer, de las reflexiones fisiocráticas. La filosofía económica de Smith, asegura el historiador francés, está basada en la idea de que existe un orden natural, un código de la naturaleza. Basta que los hombres lo observen para conseguir el bienestar más completo. Lo que no se dice es que ese orden natural debe ser corregido por la mano del hombre para obtener el rendimiento deseado. Una cosa es tomar en consideración ese orden y otra, bastante distinta, abandonarse a su ritmo. En la corrección que debe imponerse al proceso libre de la naturaleza se juega la oportunidad o la inoportunidad de la actividad técnica.

Ese aspecto natural de la economía, esa armonía inscripta en los fenómenos naturales relacionados con la producción y el consumo impone sus condiciones a la actividad transformadora del hombre y exige adecuarla a sus posibilidades sin intromisiones deformantes, pero lo propio de la economía es el ordenamiento que a las cosas naturales impone el quehacer humano.

Es conocido que tales ideas fueron sostenidas por los fisiócratas con no menor énfasis. Dejamos de considerar, por razones de espacio, otras relaciones que pudo tener Adam Smith con esa escuela económica, pero señalamos las consecuencias comunes, porque fueron una expresión cabal del pensamiento burgués:

a) El hombre se define, por lo menos implícitamente, como «homo œconomicus».

b) La economía es un orden que tiene su propia ley de crecimiento y conviene dejarla librada a su espontaneidad esencial para obtener las riquezas.

c) El hombre, considerado individualmente, es el mejor juez de sus intereses. Debe destacarse la prelacía del factor *interés personal* en el juego de la economía. Optimismo naturalista, liberalismo e individualismo son los rasgos fundamentales de su pensamiento y aquellos que caracterizan al hombre determinado por una valoración economicista de la vida. Esto es tan verdadero de los pedisecuos de Adam Smith como lo será, en su debida oportunidad, para los continuadores de Carlos Marx, con prescindencia de la nota individualista. La desaparición del egoísmo individual en la actividad económica impone el refuerzo de la utopía de la transformación del hombre, por la incidencia de la organización social del trabajo, en hombre social, es decir; en un mutante que la especie humana todavía no conoce y en función del cual se pretende organizar la sociedad futura.

La Inglaterra de Jorge III

Jorge III reinó en Inglaterra desde 1760 a 1820 y como diferencia fundamental con sus antecesores «hannoverianos» fue un inglés perfecto: «Born and educated in this country, —dirá— in glory of the name of Britain».[111]

Porque era inglés y se sentía el primero de los ingleses, creyó que debía gobernar y no sólo presidir las ceremonias oficiales exhibiendo las reliquias regias. Esta extraña pretensión chocó con las costumbres parlamentarias y en más de una oportunidad entró en con-

111.- *Nacido y educado en este país, en la gloria del nombre de Bretaña.*

flicto con las Cámaras, cosa que nunca había sucedido con los dos Jorges anteriores.

Coincidió su reinado con el desarrollo, en creciente rapidez, de las industrias y el movimiento de los campesinos libres hacia los centros industriales.

La emancipación de las Colonias Americanas fue un gran golpe para su prestigio y en particular porque había sido previsto por Edmundo Burke desde el Parlamento y señaladas, con clara argumentación, las medidas que podrían ser tomadas para evitar el hecho. Su intención de gobernar por encima del Parlamentó no tuvo éxito y sólo duró hasta 1782, con el advenimiento al ministerio del segundo Pitt. Atacado de demencia fue reemplazado por su hijo, Jorge IV, en 1810.

Por el momento nos interesa únicamente la situación interior del Reino de Inglaterra modificada por el aumento de la industria y la emigración de los pequeños campesinos libres a las ciudades.

John Kay inventó una máquina de tejer, perfeccionada más tarde por los descubrimientos de Hargreaves, Arkwright y Crompton. Eran aparatos movidos a mano pero a los que se les aplicó el mismo sistema que operaba con los molinos de harina impulsados por las corrientes de agua, tan numerosos en Inglaterra. El uso del vapor reemplazó más tarde a estas modalidades, todavía aldeanas, de la industria, y generó un aumento de la producción textil que trajo consecuencias económicas no siempre de buen signo.

El carbón de piedra comenzó a usarse como combustible en lugar de la madera y provocó un gran salto en las industrias metalúrgicas con la construcción de hornos de alto poder calórico para la fundición del hierro. En Inglaterra se fabricaron los primeros rieles para hacer rodar las vagonetas usadas en las minas de hulla y un tal Wilkinson construyó el primer puente de metal que se conoció en la Isla.

Casi al final del reinado de Jorge III salió de los astilleros ingleses el primer navio hecho con hierro. Resulta obvio señalar la importancia de este invento en el arte de la navegación y los cambios que provocó en las condiciones de los combates navales. Fue un decidido paso adelante para que los británicos tuvieran, sin discusión, el dominio de los mares.

La aplicación de las máquinas a las industrias no solamente revolucionó la producción con un notable aumento de la manufactura, sino que también obligó a los capitalistas a modificar las estructuras de sus empresas para hacer frente a los gastos que imponía la instalación y la fabricación de los modernos instrumentos.

Estos cambios fueron mucho más lentos de lo que un corto resumen puede hacer pensar. A fines del siglo XVIII predominaba todavía la pequeña industria, organizada de acuerdo con los viejos modelos del sistema corporativo. Los establecimientos mejor organizados buscaron, para poder usar los recursos energéticos, lugares favorecidos por los cursos de agua o la proximidad a los yacimientos hulleros. Fue el momento propicio para el surgimiento de Liverpool y Manchester en calidad de productores de tejidos.

Inglaterra se convirtió en la Tierra Prometida del sistema industrial capitalista y llevó sobre los otros países del Continente una ventaja notable por la posesión de grandes yacimientos carboníferos. Su producción hullera pasa de dos millones y medio de toneladas extraídas a comienzos del siglo XVIII, a cinco millones cuando promedió la centuria. Esta cifra fue duplicada en los primeros pasos del siglo XIX.

Marx, cuando compuso su obra más notable, «El Capital» vio en todas estas transformaciones la causa de los cambios provocados en los usos y las costumbres sociales, como si la ciudad de Manchester fuera la madre del espíritu manchesteriano y no ese espíritu, el creador de la ciudad de Manchester.

Antes que el espíritu capitalista impusiera sus valores y tomara un sesgo decisivo en la orientación de la cultura inglesa, hubo un lapso, que abarca casi todo el siglo XVIII, en que la Inglaterra «negra» del carbón de piedra, no ha borrado a la «verde» Inglaterra de la tradición pastoral.

El Parlamento está dominado por los representantes de la oligarquía agropecuaria, porque la distribución de las representaciones en las Cámaras se hace conforme a los viejos criterios y no se consulta para nada el crecimiento demográfico de los grandes centros industriales. Los jefes de las empresas capitalistas, de procedencia generalmente burguesa, no tienen en el Parlamento inglés una representación adecuada a su importancia social y mucho me-

nos la inmensa masa de los «yeomen» hacinados en los inmundos conventillos que el apresurado crecimiento de las ciudades ha impuesto provisoriamente como modalidad habitacional. Las condiciones de vida de estos «pioneros» del proletariado industrial han sido descriptas, con lujo de detalles truculentos, tanto por los novelistas como por los críticos del orden social imperante.

Las luchas sociales, en el último cuarto del siglo XVIII, tuvieron una modalidad que no siempre ha sido bien observada por los historiadores de este período de la vida inglesa. A la clásica disputa por mejores salarios de la explotada clase obrera, se sumó la protesta de las antiguas agrupaciones artesanales contra la introducción de las máquinas en la producción industrial. A esta modalidad reaccionaria del movimiento obrero, hay que añadir el celo de los terratenientes y la «gentry» que combatió con denuedo la influencia de los jefes de empresas y las maniobras de Jorge III para capitalizar en su provecho el empuje creciente de la burguesía industrial.

Cuando un pueblo está fuerte y el pleno crecimiento —situación de Inglaterra en el siglo XVIII— ninguno de estos conflictos amenaza seriamente su vigor y con toda seguridad, al poner a prueba la salud de su organismo, la robustece en sus energías más notables.

Bolingbroke, uno de los mejores y más inteligentes escritores de la época, había bregado por el reconocimiento de la potestad monárquica y populista, contra los intereses de la oligarquía instalada en el Parlamento.

Un Rey patriota —decía— debe reinar y gobernar ¿Por qué razón tiene que obedecer las órdenes de un Gabinete, de algunas grandes familias o de un Parlamento que no representa a la nación? El Rey debe ser el campeón de sus súbditos contra los intereses de una minoría acaudalada.

Era, luego de todas las revoluciones, volver a la situación planteada por los Estuardos contra los grupos parlamentarios. La revolución había andado mucho tiempo sola y los antepasados de Jorge III no habían hecho nada para recobrar el manejo del Estado.

El Rey se encontró muy pronto en un campo de batalla elegido y perfectamente preparado por sus enemigos y aunque jugó sus puestas con cierta habilidad, sus adversarios tenían las ventajas

que daba la ley y la posesión de las mejores cabezas del Reino, estrechamente vinculadas a las fuerzas parlamentarias.

Su primera medida fue deshacerse de Pitt como Jefe del Gabinete y sondear la opinión de los «tories» para ver si encontraba entre ellos un grupo de hombres capaces de secundar su política. Sin alcanzar un éxito rotundo sus maniobras lograron algunos avances y expugnó algunas prerrogativas parlamentarias que estaban decididamente contra el poder de la Corona. Este primer resultado suscitó una violenta oposición que se tradujo en una campaña de panfletos y en la reiterada elección del diputado Wilkes cuyo cerebro, promotor de conflictos, provocaba la ira del monarca.

La Revolución Americana puso de manifiesto la ineficacia de la línea dura sostenida por el Rey y su mano derecha, Lord North. El Parlamento aprovechó la situación creada por el levantamiento de las Colonias para recuperar su prestigio y contrarrestar la ofensiva real. Fue un ministro *Wigh,* formado por Ford, Sheridan y Burke, el que negoció en Versalles las condiciones de paz con los EE.UU.

La guerra contra los americanos y sus aliados franceses había provocado un serio desmedro en las finanzas del Reino. A partir de 1783 Jorge III renunció a gobernar por su cuenta. Los «tories» llevaron al Consejo de Ministros a William Pitt, hijo del ministro revocado por Jorge III. El joven Pitt tenía apenas veinticinco años, pero su gran talento en materia de economía le permitió un rápido enderezamiento de la cuestión financiera y firmó con la Francia de Luis XVI, cuyo poderío naval comenzaba a ser peligroso, un ventajoso tratado de comercio.

La política personal de Pitt Jr. puso término a las veleidades de la Corona Inglesa por retomar la conducción del Estado. Es curioso observar que una y otra vez, entre los anglosajones, cuando alguien de cierta importancia trata de romper el esquema de su sistema político, hay una tendencia general a considerarlo loco. Jorge III no escapó a esta acusación y en los últimos años de su reinado estuvo envuelto en un pleito con el Parlamento, que lo puso en interdicto por considerar que no estaba en su sano juicio. El último amago de monarquía absoluta en Inglaterra concluyó en este proceso con un triunfo total del Parlamento. Es indudable que la grandeza británica está ligada al gobierno de su oligarquía, pero tam-

bién es muy cierto que ésta tuvo su prestigio y sus aptitudes para el comando en la misma medida en que mantuvo una viva vinculación con las viejas fórmulas aristocráticas. No importa que muchas veces hayan sido hombres de las clases medias o judíos como Disraeli, los que han conducido la política de Inglaterra; en ellos el «snobismo» fue siempre una fuerza modeladora que dio a su imperio un tono, un estilo y una elegancia que en vano se buscará en sus pedisecuos americanos.

Inglaterra vista por Francia

El proceso industrial no tuvo en Francia la energía que desplegó en Gran Bretaña, pero logró un decoroso segundo lugar que sumado al fuerte crecimiento de la población y la expansión de su artesanía, su lenguaje y sus costumbres, le permitió durante un tiempo más, mantener su hegemonía cultural sobre las otras naciones del Continente.

No obstante ya no tenía el mejor ejército de Europa y este hecho infeliz puesto de manifiesto ante Prusia e Inglaterra durante la guerra de los siete años, puso en cuarentena la euforia gala y despertó entre sus intelectuales el deprimente deseo de buscar la explicación de la decadencia de su país en el hecho de no haber tomado ejemplo en el modelo social inglés. Los escritores franceses, por lo menos los más leídos en esa época, cayeron en la costumbre de cantar loas a las instituciones inglesas. Esta admiración dejaba ver una cerrada crítica al régimen imperante en Francia, al que acusaban de todas las desdichas padecidas y las que indudablemente tendrían que padecer si continuaban aferrados a sus vicios congénitos.

Los franceses —escribía Bernard Fay en su libro «La Francmasonería y la Revolución intelectual del siglo XVIII»—, pusieron de moda a Inglaterra y desde ese momento no hubo para ellos nada mejor que aquello que se hacía y se pensaba en ese país.

Los ingleses eran profundos, cultos, ilustrados y libres. Gozaban de todas las ventajas de la civilización sin ninguno de los in-

convenientes que hacían del francés un ciudadano de segunda categoría y especialmente en aquellas relaciones que se establecen entre los subditos y el gobierno. Nada peor en este sentido que estar bajo la férula de un monarca tildado de absoluto y bajo la tutela de la Iglesia Católica, madre de todas las supersticiones e inspiradora de las más humillantes doblegamientos de la conciencia.

Las palabras de Voltaire —citadas por Fay— expresan con claridad estos sentimientos:

> «En Inglaterra —afirmaba el versátil escritor— son honradas y recompensadas todas las artes; existen diferencias en las condiciones económicas, pero entre los hombres no hay, fuera del mérito, otros criterios para proveer a su honra. Se piensa noble y libremente sin sentirse reprimido por ningún temor servil...».

Montesquieu, mejor observador y no menos anglofilo que M. Arouet, amaba especialmente las libertades inglesas.

> «En Londres—escribía— hay libertad e igualdad. La libertad de Londres es la libertad de la gente honesta, en lo que difiere de la libertad de Venecia que es la libertad de vivir clandestinamente con una ramera para luego desposarla. La igualdad de Londres es también la igualdad de la gente honesta y no como en Holanda donde reina la igualdad de la canalla».

Veía también, con la acuidad que tenían sus persas para observar los defectos de París, las limitaciones hedonistas del inglés.

> «A un inglés le hace falta una buena comida, una muchacha y dinero. Como no es comunicativo se limita a esto, en el momento en que pierde su fortuna o no puede hacer más dinero se suicida o se hace ladrón».

El dios del inglés es el dinero, y el Barón de la Bréde no podía dejar de verlo ni de decirlo en sus «Notes sur l'Angleterre»: «L'Argent est ici souverainement estimé; l'honneur et la vertu, peu».[112]

112.- *El dinero es aquí soberanamente estimado; el honor y la virtud, poco.*

Se escandalizaba porque se hacía representar una obra de teatro con el ojo puesto en la taquilla y aumentaba su indignación al saber que el empresario era un gentleman.

> «Se hacen cosas extraordinarias en Inglaterra —comentaba— y todas ellas para ganar más dinero. No solamente no hay honor ni virtud en este país, sino que ni siquiera existe la idea. Las acciones extraordinarias se hacen en Francia para gastar dinero, aquí para adquirirlo».

Reconocía que Inglaterra se gozaba de una libertad como no existía en ninguna otra república conocida y esto porque:

> «El príncipe no tiene el poder de hacer ningún mal a nadie, ese poder está controlado y limitado por una carta constitucional; pero si la Cámara Baja llegara a dominar, su poder sería ilimitado y peligroso, porque tendría, al mismo tiempo, el poder ejecutivo, mientras por ahora el poder ilimitado está entre el Parlamento y el Rey. La potestad ejecutiva en el Rey, cuya capacidad de acción está limitada por el Parlamento».

Tampoco escapó a la sagacidad de Montesquieu la falta de religión en el inglés de su tiempo, particularmente en la clase dirigente:

> «No hay religión en Inglaterra —escribía—: cuatro o cinco miembros de la Cámara de los Comunes van a Misa o al sermón de la Cámara y con excepción de las grandes ocasiones, llegan siempre tarde. Si alguien habla de religión, todos se ríen. Como alguien dijera en cierta oportunidad que creía en una afirmación como en un artículo de la fe, todos se rieron. Hay un comité para considerar los asuntos religiosos y todos lo miran como algo muy ridículo».

Si se aceptan estos testimonios de Montesquieu, la opinión francesa sobre Inglaterra parece algo más matizada de lo que deja sospechar la anglofilia de Voltaire. Pero las «Notes sur l'Angleterre» del ilustre autor de la «Lettres Persannes» no fueron publicadas durante su vida y recién en el siglo pasado se dieron a conocer. Si hubiesen sido redactadas para la publicación inmediata, probablemente el tono y el fondo hubieran sido distintos.

Inglaterra era un hermoso pretexto para hablar mal de Francia. Voltaire estaba en la buena dirección espiritual de su siglo y sus escritos creaban la opinión de la burguesía ilustrada e influían más que las secretas reflexiones de Montesquieu.

XI

Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada

El joven Voltaire

Pese a la facilidad desenvuelta y ágil con que fueron narradas las aventuras un tanto bizarras de sus persas, Montesquieu se impuso al mundo del pensamiento por «El Espíritu de las Leyes», donde se destacaba su empaque de hombre de toga y la seriedad de una reflexión llevada hasta sus últimas consecuencias con mesurada gravedad de magisterio. Voltaire padeció una suerte totalmente distinta. Sus obras serias fueron muy pronto olvidadas y quedó de él el recuerdo imperecedero de su genio chispeante en el que nunca faltó un adarme de picardía un poco canallesca.

Nació en París en 1694 y estudió con los padres jesuitas en el colegio «Louis Le Grand» donde adquirió los elementos fundamentales para formarse una cultura científica y literaria. La doctrina religiosa impartida por aquellos notables pedagogos no debe haber sido muy rigurosa porque Voltaire, como muchos otros alumnos, salió airosamente indemne de toda influencia sobrenatural y tan

radicalmente podado de complicaciones místicas como si jamás se hubiera sentado en los bancos de un establecimiento religioso. Precisamente, para agradecer el laicismo radical dejado por esta educación religiosa, recordó siempre a sus maestros con agradecida alegría y en particular a aquellos que orientaron su vocación literaria.

Versificó siempre con gran facilidad y aunque nunca llegó a ser un poeta, se puede asegurar que fue uno de los rimadores más felices y fecundos de su tiempo. Su género preferido fue el epigrama y en este arte menor logró las notas más cáusticas de su ingenio que, sin ser popular, en el buen sentido del término, supo expresar las ideas más difundidas en las clases medias francesas.

En el año 1713, uno antes de morir Luis el Grande, abandonó el colegio y se presentó a un concurso establecido por la Academia Francesa, con una oda a la memoria de Luis XIII que, sin lograr el primer premio, se ubicó en una clasificación aceptable. Viajó un año por Holanda y luego de hacer una visita de cortesía a Mme. Dunoyer, francesa refugiada en el país de Erasmo por sostener opiniones consideradas subversivas, volvió a su ciudad natal para trabajar como empleado de un procurador.

Voltaire se aburría en cualquier trabajo donde no pudiera hacer jugar su ingenio malicioso y su gusto por la versificación. No tardó en abandonar su despacho y comenzó su existencia de intelectual giróvago repartiendo su ingenio entre la poesía y las operaciones financieras.

En compañia de M. de Caumartin, intendente de finanzas, aprendió algo de negocios y tomó gusto por las operaciones bursátiles. En el mismo tiempo se aficionó a estudiar el tiempo de Luis XIV que acababa de morir y cuya política había despertado su admiración.

Lanzado en medio de ese mundo de aventuras económicas que se inauguró con la Regencia, se relacionó con la gente de moda y tuvo la suerte de conocer al poeta Chalieu, un cultor de las amistades provechosas que había frecuentado el salón de Niñón de Léñelos en la época en que esta reliquia de la galantería francesa se extinguía sin ruido en ese mismo París que la había visto en sus años juveniles. De su boca Voltaire recogió no pocas anécdotas del tiempo de La Fron-

da y de la juventud de Luis XIV que sirvieron para dar a su historia del glorioso reinado, el sabor de lo visto y oído.

Felipe de Orleans se había hecho cargo del gobierno con el título de Regente, durante la minoridad de Luis XV y tuvo el singular privilegio de hacer conocer la Bastilla al buen Voltaire, presunto autor de una sátira en verso dirigida especialmente al Regente con el título «J'ai vu».

Instalado en la famosa cárcel con cierto «confort» —no olvidemos que «La Bastilla» era una prisión para gente distinguida y cuya comodidad corría por cuenta de los pensionistas, generalmente en relación con las mejores hosterías de París— a Voltaire la Bastilla lo favoreció en dos aspectos muy importantes de su carrera: promocionó y, al separarlo momentáneamente del ruido, le permitió escribir su tragedia «Edipo» y comenzar un largo poema que llevaría el nombre de «La Henriade» porque se refería a la vida de Enrique IV «el Bearnés». La pluma corrió fácil y con profusión. Las malas lenguas sospechan que gran parte de su inspiración estuvo sostenida por su pasión contra el Regente que personificaba la figura de Edipo pero en sentido inverso, porque se sospechaba de una pasión incestuosa con su hija. Era una habladuría sostenida en los círculos allegados a la Corte de Felipe de Orleans. Hay alusiones en la obra de Voltaire que dan pábulo al chisme.

Unos meses más tarde se reconoció la inocencia de Voltaire en el caso de «J'ai vu» y el Regente, para desagraviarlo, lo invitó a almorzar en el Palacio Real. Cuando concluyó el banquete, Voltaire agradeció diciéndole:

> «Agradezco que Vuestra Alteza se encargue de mi nutrición, pero le suplico deje por mi cuenta el alojamiento».

Con frases como ésta, aunque no hayan sido dichas tal como la transmitió la fama, ni pronunciadas en oportunidad del hecho, adquirió celebridad de ingenio rápido y espiritual, convirtiéndose en una de las delicias de ese París versátil y difamador.

«Edipo» fue representado en el Teatro Francés el 18 de noviembre de 1718 y consagró a Voltaire, por lo menos ante sus críticos más inmediatos, como el digno sucesor de Corneille y de Racine.

No se hizo hincapié en la distancia poética que lo separaba de ambos antecesores, ni se insistió exageradamente en la superficialidad de su chispeante talento. Voltaire representaba, no sin elegancia, el gusto del momento y decía, en versos fáciles, las cosas que casi todos pensaban.

Convertido en el mimado de la sociedad mundana, Voltaire vivía de invitación en invitación y cultivaba con denuedo su ingenio picaresco y una locuacidad exquisitamente maliciosa que todos escuchaban con oídos complacientes.

Un gran señor, el Marqués de Rohan Chabot, no disfrutaba con la misma ecuanimidad que sus iguales la mordacidad de Voltaire y un día en que el escritor se había lucido a expensas de algunas reputaciones no muy bien fundadas, el marqués le preguntó quién era él para hablar con tanto desenfado de personas cuyo rango merecía más miramientos.

Voltaire no se hizo repetir dos veces la pregunta y respondió de un solo trazo:

> «Soy un hombre que no tiene un gran apellido, pero sabe honrar aquél que lleva».

A M. de Rohan de Chabot no le gustó la contestación de Voltaire y encargó a sus sirvientes que le dieran una paliza por insolente. Voltaire, indignado por esta agresión injusta, apeló a sus amigos, pidió justicia ante los tribunales del Rey y hasta retó a duelo a su agresor sin obtener ninguna satisfacción. Para calmar su justa cólera y su amor propio herido escribió al Ministro del Departamento de París, la suguientes líneas.

> «Afirmo muy humildemente que he sido asesinado por el bravo caballero de Rohan, quien estaba valientemente apostado detrás de seis bribones. Desde ese momento he tratado de reparar, no mi honor, sino el suyo, pero es una tarea imposible».

Como se había puesto un poco pesado en sus reiteradas insistencias, fue nuevamente encerrado en la Bastilla donde pasó quince días. Lo soltaron con la condición de que se fuera de París du-

rante un cierto tiempo. Parecía uno de sus cuentos: en prisión y luego en el exilio por haber recibido una paliza.

El genio de Voltaire necesitaba conocer Inglaterra para alcanzar la plenitud de su madurez. Allí encontró la filosofía de Locke, el teatro de Shakespeare, la poesía de Alejandro Pope, la prosa de Jonathan Swift.

Estos estímulos ingleses entraron, en alguna medida, en los canales de su ingenio y se adaptaron al gusto y la mentalidad francesa. Locke ganó agilidad y vida; Pope superficialidad y picardía; Swift alegría y humor; Shakespeare no ganó absolutamente nada y podemos afirmar, contra los buenos deseos de Voltaire, que en sus traducciones salió inmensamente perjudicado.

Tres años más tarde —estamos en 1729— volvió a Francia y junto con sus ganancias espirituales llevó también un esmerado conocimiento de las operaciones financieras que le permitió abrirse camino en el mundo de la economía. Esta buena disposición hizo de él uno de los pocos poetas ricos entre los que han existido.

Los años maduros

Voltaire era bravo o por lo menos era uno de esos hombres que prefieren arriesgar la vida antes que permanecer callados. Cualquier cosa excitaba su elocuencia y lo lanzaba, epigrama en ristre, contra todas las autoridades consagradas. La muerte de una comedianta, la señorita Lecouvreur, le dio la oportunidad de protestar en versos contra la negativa a permitirle una sepultura en lugar santo. Era el uso de la época, pero Voltaire no lo permitía; no es que le importara mucho la santidad o la no santidad de los cementerios, pero su pluma descubrió todas las consonantes necesarias para hacerlas rimar con superstición ¿Por qué una comedianta no podía ser enterrada en el mismo lugar que una buena dama de familia?

El barullo fue grande y Voltaire debió poner nuevamente una cierta distancia entre él y los encargados de hacer efectiva la justicia del Reino. Estos alborotos y estas escapadas, a las que se habi-

tuó con gusto, lejos de perjudicar su faena de escritor, la estimularon y al aumentar su renombre, lo animaron a seguir escribiendo.

En 1730 hizo representar su «Brutus» en medio de grandes aplausos que Voltaire, con galante sobriedad, hizo recaer sobre la encantadora señorita Caussin que había debutado en el papel de Tulia con notable sentido de la escena.

Un año más tarde publicó su «Historia de Carlos XII», uno de sus trabajos preferidos, y sin perder el ritmo de su producción dio a luz a su tragedia «Eriphyle» que no alcanzó el éxito de las precedentes, pero se desquitó poco después con la representación de «Zaire».

Voltaire exultaba, pero el entusiasmo que le producían sus triunfos no le impedían reconocer la valiosa colaboración de los jóvenes artistas que contribuían al éxito de sus obras. Todos cuantos han estudiado la vida de Voltaire, por mal dispuestos que estuvieran con respecto a sus ideas, han tenido que reconocer su sentido de la justicia humana y su generosidad para todos los que dependieron de su talento o de su bolsa.

Por ese tiempo conoció a Mme. de Chatelet y mantuvo con ella uno de los romances más pintorescos de esa época tan rica en extravagancias. La física de Newton, las tablas de Logaritmos, la química, el teatro trágico y las divulgaciones científicas de Fontenelle fueron puestas en movimiento para mantener en sus sublimes alturas este amor más complicado que temperamental. Emilia de Chatelet, con la estatura de un granadero y el apetito de un lansquenete, sentía una viva curiosidad por las ciencias y solía mezclarlas, un poco bizarramente, con sus desbordes eróticos. Fue el tiempo más fecundo y ruidoso en la vida de Voltaire. A él pertenece la polvareda levantada por sus «Les Lettres philosophiques sur l'Angleterre», conocidas comúnmente como «Lettres Anglaises» por su parentesco con las «Lettres Persannes» de Montesquieu. El Parlamento contribuyó a aumentar su fama condenándolas a ser quemadas por el verdugo de París. Voltaire contestó con dos nuevos libros: «Les Discours sur l'homme» y «Pour et contre» que convirtieron el escándalo de las cartas en una discusión filosófica. De cualquier modo, y antes de que las autoridades pecaran contra la persona del filósofo, se refugió en Holanda. Cuando vio que las nubes de la tormenta habían

despejado el cielo de la patria, volvió a Francia pero no se atrevió a entrar en París. Se quedó a gozar, junto con su egeria Mme. de Chatelet, la paz del castillo de Cirey en Lorena.

Cómodamente instalado y en contacto epistolar con todos cuantos pudieran servirle para mantener viva su imagen literaria, prosiguió en Cirey su lucha encarnizada contra eso que él llamaba la superstición. De los personajes que trató en su copiosa correspondencia, quizá el más importante haya sido el joven heredero del Reino de Prusia, que llegaría al trono con el nombre de Federico II. Las cartas intercambiadas con este príncipe nos instruyen con abundancia respecto a lo que Voltaire esperaba de los reyes y nos permiten acceder a una de las fuentes más originales de ese fenómeno político que se llamó el despotismo ilustrado.

> «Ignoro actualmente vuestra situación —le dice a Federico en una de sus cartas— pero jamás os he amado y admirado tanto. Si llegáis a ser Rey haréis felices a muchos hombres; si seguís siendo Príncipe Real, los instruiréis. Si me contara por algo desearía en vuestro interés que permanecierais feliz en vuestros ocios y pudierais entreteneros escribiendo cosas encantadoras que me complacen y me ilustran. Si sois Rey vais a estar muy ocupado en merecer la inmortalidad. No oiréis hablar más que de vuestros trabajos y vuestras glorias, pero con toda seguridad no recibiré más vuestros versos amables, ni esa prosa fuerte y sublime que os daría, si asilo quisierais, otra clase de inmortalidad. No importa, os deseo un trono porque tengo la honestidad de preferir la felicidad de algunos millones de hombres a la satisfacción de mi individuo».

Federico se divertía con esta correspondencia y la ingenuidad, un poco torpe de sus versos franceses, encendía la fineza de un espíritu mucho más sutil de lo que Voltaire sospechaba. Más tarde advertiría su error y cargaría en la cuenta del déspota ilustrado el disimulo de su veta tiránica.

Con Catalina de Rusia se limitó a las efusiones epistolares e hizo bien. La Semíramis de las estepas no hubiera tenido un comportamiento mejor que el de Federico en una relación más directa. La vieja experiencia de Platón en Siracusa debió haber sido mejor observada por estos lectores impenitentes.

Un poco por quedar bien con el monarca francés y otro poco por conocer la Corte de Federico, en 1744 se encargó de una pequeña embajada diplomática, oculta en una visita de cortesía, que lo llevó hasta Postdam. Su suerte como encargado extraoficial de tantear la posibilidad de una alianza franco prusiana contra Inglaterra fracasó lamentablemente y volvió a París con cuatro versos escritos por Federico y en donde el Rey de Prusia se burlaba irónicamente del improvisado diplomático.

Mme. de Pompadour estaba por entonces en su apogeo y como le gustaba conversar con Voltaire, lo congració con Luis XV y no fue extraña a las maniobras que lo llevaron a su sillón académico en 1746.

Emilia de Chatelet murió en 1749 de un mal parto y aunque Voltaire no fue el autor del embarazo, sino un apuesto militar que lo había reemplazado provisoriamente en el lecho de la fogosa dama, se sintió terriblemente afectado por la desgracia y se lamentó en prosa y verso, sin dejar un minuto la pluma para enjugar sus lágrimas.

Tal vez para consolarse de esta semiviudez que compartía con un desolado M. de Chatelet, aceptó una segunda invitación de Federico II y viajó nuevamente a Prusia en 1750. Su estadía duró tres años y durante ese lapso puso a prueba su admiración por el ilustre monarca y agotó las paciencia que aquél tenía con su visitante. Se separaron casi enemigos, pero unos años más tarde reanudaron la correspondencia, pero no el deseo de tratarse personalmente. Hay amistades exclusivamente epistolares y ambos advirtieron que la suya era una de ellas.

Voltaire había hecho fortuna con sus obras y sus operaciones financieras, de manera que antes de entrar a Francia, luego de su accidentado viaje a Prusia, se detuvo un tiempo en Suiza y en Saboya para admirar el paisaje y estudiar la posibilidad de comprar un terreno que le permitiera tener un pie en Francia y otro en los cantones helvéticos. En esa situación geopolítica podría moverse con más comodidad y dar rienda suelta a su humor sin estar expuesto a los cambios de residencia. Ferney nació de esta inquietud y Voltaire se encontró propietario de un territorio de cinco mil hectáreas con una aldea y un par de castillos incluidos en el lote.

Su condición de propietario fue exitosa y su prodigiosa actividad estuvo minuciosamente atenta a las diversas ocupaciones y establecimientos que le sugirió la posesión de tan extenso dominio. Construyó, plantó, sembró, creó fábricas, tamberías y granjas y siguió escribiendo sin parar como si fuese dueño de varios cerebros y una docena de manos. A las obras de teatro en verso añadió, ya viejo, sus ingeniosos cuentos que son, quizá, lo más vivo de su abundante producción.

LOS ÚLTIMOS AÑOS

Ferney, bajo su admirable administración, se convirtió en una suerte de principado: fábrica de tejidos de seda, talleres de relojería, anchos sembradíos y hasta una iglesia. No nos detenemos en los parques, los jardines y en el teatro de su residencia particular porque fueron lugares de diversión palaciega y no fuentes de trabajo. La edad no trajo detrimento ni a su ingenio, ni a su gran capacidad de labor. Se puede asegurar, contra todas las leyes naturales, que ambos dones habían aumentado. Los últimos años de su larga existencia, entre 1760 y 1778, fueron tan pródigos en obras brillantes como los de su mejor edad.

Generalmente vivió en Ferney ocupado en sus múltiples asuntos, la preparación de sus libros y el mantenimiento de una correspondencia epistolar que figura entre las más copiosas de la historia de Francia. No obstante sentía siempre la nostalgia de los aplausos y de los triunfos mundanos en los salones de París y cada tanto tiempo se hacía una escapada hasta la *Ciudad Luz* donde era recibido en apoteosis. En febrero de 1778 cedió a la tentación de visitar el gran teatro de sus triunfos, contrariando el consejo de su médico de cabecera. Se estrenaba su obra «Irene» y quería recoger personalmente el triunfo entusiasta de su público. El éxito fue rotundo, pero le costó la vida. El treinta de mayo de ese mismo año murió con la seguridad de haber sido el hombre más aplaudido de su tiempo.

Emile Faguet dejó en su «Voltaire» una breve etopeya que dentro de su concisión, dice todo lo que se puede decir de un genio tan versátil.

«Lo que salvó y rescató a Voltaire es que a pesar de ser apasionado, rencoroso, celoso y malicioso, no era malvado. Tenía un buen corazón, amaba a los hombres y era capaz de sentimientos generosos cuando sus odios no lo absorbían totalmente, cosa que le sucedía con harta frecuencia. No podía ver sufrir sin enternecerse e indignarse; le hubiera gustado ver a la gente menos acosada, menos perseguida, menos desgraciada de lo que en realidad era, ya fuera por sus propias faltas o por las faltas de aquellos que debían conducir y gobernar. Se adhirió a la esperanza de que una buena educación podía mejorar la suerte del hombre en la tierra».

Esa educación imponía el equilibrio de una economía más sana y el destierro de eso que llamaba «supersticiones» dentro de lo que incluía todos los dogmas de la fe y algunos prejuicios propios de la época. Le hubiera gustado ver a Francia habitada por pequeños burgueses probos, limpios, amables y un poco escépticos, capaces al mismo tiempo de un epicureísmo que no excluyera el trabajo encarnizado y la labor bien rentada.

La Filosofía

El siglo XVIII fue llamado en Francia un siglo filosófico, acaso porque en él dominó el espíritu crítico y un lenguaje claro y didáctico que ponía al alcance de sus lectores burgueses los discutibles beneficios de la duda universal. Si juzgamos de acuerdo con el metro helénico o el cartabón a que nos acostumbrará el genio alemán, la filosofía francesa del siglo XVIII no pasaba de ser un juego ingenioso y superficial en el que emergían, adobadas al genio galo, algunas ideas inglesas, por lo demás no muy brillantes, como tuvo a bien decirlo Federico Nietzsche.

Voltaire fue el más feliz y leído de todos los críticos de su época. Su patrimonio espiritual fue paupérrimo y careció en absoluto de rigor sistemático. Apenas tres o cuatro ideas repetidas en prosa y verso a propósito de cualquier cosa o puestas en la boca de un personaje inventado para la ocasión, sin torturar demasiado la fantasía.

Faguet nos asegura que toda su filosofía se reduce a una negación: eliminar del pensamiento humano toda referencia a una intervención divina en los negocios terrenos. Se trata, como no es difícil de entender, de un principio tan burgués como el sistema capitalista. Los asuntos humanos mejorarán, sin ninguna duda, cuando la Iglesia deje de meterse en ellos y los abandone al buen criterio de los interesados.

Esto no significa que Voltaire fuera ateo. Creía en Dios y le asignaba con mucho tino, la faena postuma de castigar a los malos y premiar a los buenos. Esta intervención divina «post mortem», era absolutamente necesaria; de otra manera nadie podría confirmar las buenas costumbres y lograr la obediencia del rebaño.

La teodicea de Voltaire era todavía más sumaria y como odiaba a los fanáticos de cualquier credo, no se tomaba trabajo para probar la existencia de Dios. Cualquiera que no fuera un imbécil podía comprenderla contemplando los efectos asombrosos de la naturaleza: las buenas y malas cosechas, los días serenos y las tempestades, los beneficios y los castigos. Hay un Señor... algo eterno, porque nada puede venir de la nada. Toda obra en la que se advierte medios y fines programados anuncia un obrero. La sola razón prueba la existencia de un Ser que ha ordenado la materia de este mundo.

Pero el argumento más importante para Voltaire radicaba en la necesidad que se tiene de Dios, porque de Él depende la existencia misma del orden social y la posibilidad de una vida civilizada. La idea de Dios no solamente es buena porque es verdadera, en realidad es verdadera porque así lo exige nuestra noción del bien. Lo dice con todas las letras en una carta a un amigo escéptico:

> «El gran objetivo, el gran interés, me parece, no es argumentar como un metafísico, sino ver si es conveniente para el bien común de todos nosotros, miserables animales pensantes, admitir la existencia de un Dios remunerador y vengador que nos sirva a la vez de freno y de consuelo o abandonar esta idea dejándonos absorber por nuestras calamidades sin esperanzas y nuestros crímenes sin remordimientos».
>
> «Mi opinión es útil al género humano, la vuestra es funesta; ella puede animar a un Nerón, a un bandido —*Cartouche* en el original—; la mía puede reprimirlo... en la duda en que ambos nos encontramos no os

digo como Pascal: *tomad lo más seguro,* porque nada es seguro en la incertidumbre. No se trata de apostar sino de examinar ¿De qué se trata? ¿Vos o yo? Cuando la opinión que sostengo haya prevenido diez asesinatos, diez calumnias, diez juicios inicuos sobre la tierra, sostengo que la tierra entera debe abrazarla».

Dios es útil, garantiza la convivencia frente al orgullo de los poderosos y la envidia de los pequeños:

«Si no existiera habría que inventarlo».

Toda su teología cabe en este razonamiento y para confirmar mejor sus premisas añade:

«No me gustaría estar en las manos de un príncipe ateo que hallara placer en hacerme picadillo en un mortero; si yo fuera el Soberano no me gustaría tener cortesanos ateos cuyo interés fuera envenenarme: tomaría contra venenos al azar, todos los días. Es absolutamente necesario para los príncipes y para los pueblos, que la idea de un ser supremo, creador, gobernador, remunerador y vengador esté profundamente arraigada en los espíritus».

Para que Dios pueda cumplir con el propósito ultramundano que Voltaire le adjudica, castigar a los malos y recompensar a los buenos, es necesario que el alma humana sea inmortal. Voltaire no estaba muy seguro, pero el dogma se le imponía como un postulado práctico. Sin alma inmortal no hay sanción póstuma y sin ella no hay sociedad posible. El orden y la justicia, para sostenerse, exigen la existencia de Dios y un hombre dotado de espíritu inmortal, para poder dar cuenta de sus méritos o de sus bellaquerías en el otro mundo.

«Quiero que mi procurador, mi sastre, mis mucamos y mi mujer crean en Dios; tengo la sensación de que no me engañarán o me robarán menos... Todas las naciones civilizadas han admitido dioses que compensan y castigan. Soy ciudadano del mundo y os regalo todo el universo, incluso mi salud eterna si así lo deseáis, pero algo en el hombre debe escapar a la muerte para que haya orden y justicia».

Su metafísica no va más allá. En estas afirmaciones rigurosamente prácticas condensa toda su ciencia teológica, pero deja bien establecido que Dios no se inmiscuye en nuestros negocios, ni interviene en nuestros placeres a título de «aguafiestas» perenne, como quieren las religiones positivas.

La religión cristiana no tiene ningún fundamento serio para afirmar su autoridad. Dios jamás se ha dirigido al hombre como quieren sus ministros. No hay milagros ni Gracia; sólo existen las leyes del universo, los movimientos naturales y la voz de la conciencia para anunciar la voluntad de Dios. Quien viva de acuerdo con estas normas impresas en su dinamismo moral, está seguro de agradar a Dios y de salvar así su alma.

Eran las ideas de los iluministas ingleses en un contexto literario adobado al gusto de París. Kant pensará lo mismo, pero lo explicará a la alemana, mediante un sistema complicado y difícil, pero imprescindible para que las cabezas nórdicas lo tomen en serio.

Voltaire lo manifestó en el teatro, las cartas, el cuento, el libelo y el epigrama. Resultaba difícil resistir el encanto de tanta felicidad. Nadie en Francia leía ya a los teólogos y como el propósito evidente de Voltaire era combatirlos, en esta faena gastó todo su ingenio sin sospechar, tal vez, que las consecuencias de su combate irían contra sus propios principios.

La crítica que hizo de la Biblia se inspira en el mismo naturalismo y de allí nació el revisionismo histórico. La extensa síntesis de Bossuet, sostenida por el hilo de la inspiración teológica, fue reemplazada por la información documental más precisa y detallada.

Es difícil conocer los designios divinos —pensaba Voltaire—, en cambio podemos saber por la propia experiencia que los hechos históricos están movidos por las pasiones de las muchedumbres y, en algunas oportunidades, por la inteligencia de los grandes hombres.

Voltaire nunca fue populista. Como todos los «ilustrados» confiaba en la educación para sacar al pueblo de la ignorancia, pero pensaba en él como en un niño grandulón y un poco necio, a quien era fácil convertir en bribón o en imbécil por poco que se adulara su malicia o su ingenuidad. En la alternativa lo prefería imbécil, porque así resultaba menos dañino.

Las religiones positivas engañaban a los pueblos y dominando su imaginación infantil los convierten fácilmente en fanáticos y protervos. Voltaire sabía que las «cazas de brujas» y las persecuciones rencorosas nacen de convicciones demasiado absolutas, por eso prevenía contra ellas y trataba de inculcar un sano escepticismo que diera lugar a la tolerancia.

Su deseo de comprender se contentaba con verdades modestas, seguras y totalmente ineptas para alentar el juego de las pasiones. La diferencia entre una monocotiledóneas y una dicotiledónea no inspira el propósito de matar a nadie, en cambio lo inspira la idea de que Dios habló a unos y a otros no.

Terminemos con eso —decía— y tratemos de darnos cuenta de lo poco que sabemos, sin charlatanerías, sin pedanterías, sin sometimiento a los tiranos del espíritu o al vulgo tiránico.

LAS IDEAS SOCIALES

Burgués y racionalista en el meollo de su espiritualidad, no estaba convencido de la capacidad de la aristocracia para conducir al pueblo por el camino de un orden político aceptable. En no pocas oportunidades se refirió con encomio al sistema de gobierno inglés, pero no era un gran partidario del Parlamento y mucho menos en su modalidad francesa. Había en el Parlamento de París demasiados jansenistas y esta secta le resultaba decididamente abominable.

La monarquía absoluta no le repugnaba y aunque admitía la necesidad de reformas, casi todas las que se le ocurrían estaban dirigidas a paliar la exagerada multiplicidad de derechos y franquicias que tenían muchos magistrados franceses como resabios del régimen feudal. Su sentido del comercio y su exquisita sensibilidad financiera se sublevaban cuando penaba en las aduanas internas y en las trabas regionales que impedían, dentro del territorio francés, el libre curso de las mercaderías.

Enemigo del igualitarismo que pretendía colocar a un ignorante a la altura de un filósofo o un haragán a la par de un trabajador, era partidario de un derecho positivo idéntico para todos. Sabía

que la unificación jurídica de un país tan diferenciado como era la Francia del Antiguo Régimen, podía favorecer el despotismo, pero prefería esa consecuencia al abuso sin sistema de los poderes locales. El ciudadano de una nación rigurosamente centralizada tiene la seguridad de encontrar en todas partes las mismas leyes y aunque esto no signifique una ganancia real en el goce de las libertades concretas, elimina muchos inconvenientes de carácter práctico.

Criticó especialmente la venalidad en la posesión de los cargos judiciales. Lo enfermaba la idea de que los jueces fueran dueños de sus puestos y usaran de ellos como de un bien familiar. Si alguien le hubiera hecho observar los beneficios que nacían de una magistratura al margen de las presiones estatales, se hubiese despachado contra la excesiva autonomía de los jueces y de su capacidad para hacer un poco lo que les venía en ganas.

Fueron más felices sus críticas al sistema procesal en materia de delitos y más conforme a la filantropía que se abría paso en la concepción de las instituciones penales. Sus intervenciones personales en algunos casos particularmente ruidosos pueden atribuirse tanto a su buen corazón, como a su afán publicitario. Con él se inauguró la costumbre de eso que se llamaría el intelectual comprometido, es decir, sonoramente metido en un asunto de interés público, del que extraía prestigio y fama. Jamás aceptó el silencio y la economía de los gestos. Sus raptos de amor al prójimo estuvieron siempre colocados a un interés seguro y más bien alto. Su agudo sentido de la propaganda fue otro de sus rasgos de modernidad.

Máxime Leroy en su «Histoire des idées sociales en France» hace una calurosa alabanza de la correspondencia de Voltaire como documentación viviente de la historia social de su tiempo:

> «Es la confesión cotidiana de un alma extrordinaria y el cuadro más vivo y apasionado de la época».

Esta alma tan apasionada lo era de un modo muy particular; diríamos que sus pasiones eran puramente cerebrales y no llegaban jamás a las entrañas. Es perfectamente gratuito suponerlo un revolucionario piadosamente inclinado sobre la miseria popular. Atacó con retórica inimitable los abusos de poder, pero no lo hizo porque

abominara del poder en cuanto tal, sino porque no le gustaba el modo como se ejercía. En su « Dictionnaire philosophique» afirma que «liberty and property» es el grito inglés por antonomasia y lo prefiere a «San Jorge y mi derecho» o a «St. Denis et montjoie»: el grito inglés es el grito de la naturaleza.

Acaso fuera simplemente el de la barriga, para señalar el órgano que naturalmente lo inspira, pero Voltaire no hubiera querido lastimar a sus amados sajones con una sospecha tan baja. Sabía que la propiedad redoblaba el esfuerzo del hombre y era menester convertirla en un privilegio sólo accesible a la capacidad. Leroy cita una frase de Morellet donde se resume todo el pensamiento político de Voltaire:

> «Hubiera adorado y celebrado un rey absoluto capaz de reformar la religión, el clero y las cortes soberanas».

Acaso convendría añadir: que hubiere respetado a Voltaire y lo hubiere tenido como consejero en sus asuntos espirituales. Tuvo la oportunidad de conocer un soberano en la línea de sus preferencias, Federico II de Prusia, sin que el resultado de su relación haya sido demasiado halagadora para sus gustos.

Su amistad con Federico fue echada a perder por una razón temperamental y no ideológica. En sus ideas Voltaire siguió la línea del pensamiento burgués y buscó una reforma del poder que favoreciera el auge del capitalismo y estableciera un orden donde las finanzas y el comercio pudieran crecer sin las trabas de los privilegios estamentales y corporativos. Si su vida se hubiera prolongado más allá de la tormenta revolucionaria, habría encontrado en Napoleón un gobierno conforme con sus deseos.

Faguet cita una página poco conocida de Voltaire titulada «Elogio histórico de la Razón» donde nuestro filósofo pone en escena a la «Verdad» y la «Razón» que conversan a propósito del gobierno y de las reformas convenientes para que la monarquía francesa alcance el brillo que tuvo durante el reinado de Luis XIV.

Voltaire amaba al Rey Sol y de no haber sido por las insanias que le inspiró la famosa «Cábala de los devotos», lo hubiere propuesto para modelo de cualquier régimen monárquico.

La «Verdad» asegura:

«Oigo todavía proferir cerca de mí, en todos los tribunales, estas notables palabras: no citaremos jamás a los dos poderes, porque no puede existir más que uno: el Rey o la ley en una monarquía; el de la nación en una república».

La «Razón» le responde:

«Hija mía, comprendéis bien que deseo poco más o menos lo que vos deseáis, todo esto exige tiempo y reflexión. Siempre quedé contenta cuando en mis aflicciones obtuve solamente una parte del alivio que necesitaba... Confieso que sólo puedo hablar del tiempo presente a pesar de que tantos autores no hacen nada más que alabar el pasado. Debo enseñar a la posteridad que en nuestra época se aplicó en Europa el arte de mejorar las técnicas y las virtudes que endulzan las amarguras de la vida. Me parece que en general se hizo mucho para pensar de un modo más sólido que antes... Todavía se ha hecho más en moral, se ha osado pedir justicia a las leyes, contra las leyes que habían condenado la virtud al suplicio y esta justicia ha sido obtenida en muchas oportunidades. En fin, se ha osado pronunciar la palabra tolerancia ¡Y bien! Mi querida hija; gocemos de estos bellos días, permanezcamos aquí si ellos duran. Si vuelven las tormentas volvamos a nuestros pozos».

Faguet dice que ésta era la revolución con que soñaba Voltaire en 1774. Era modesta y olía a simple reformismo. Con todo, si se observa bien se puede descubrir el abismo que sus ideas podían cavar en el fundamento religioso de la civilización. Voltaire fue demasiado superficial para advertir los lazos vivos que tiene la sociedad con su sistema religioso. No sospechó, en ningún momento, la tempestad que incubaba su ironía, ni la falta total de valor que tenía su pobre deísmo para sostener un orden social que se desmoronaba.

XII

DIDEROT O EL BURGUÉS VAGABUNDO

VIDA Y ANDANZAS

EN el siglo XVIII la preponderancia social y espiritual del burgués impone su marca utilitaria a toda la cultura. Las ciencias positivas sustituyen, entre la gente ilustrada, el saber tradicional y determinan la «forma mentis» de la nueva sabiduría filosófica que hallará en Alemania sus expresiones más acabadas. En Francia, por lo menos en ese preciso momento, la filosofía es apenas una retórica, pero como lo dijo el mismo Denis Diderot no se podía ser filósofo si no se era, en alguna medida, un buen escritor.

Veía también, entre las consecuencias inevitables de la aptitud reflexiva, la necesidad de ser ateo. Voltaire no había llegado a una conclusión tan terminante porque contrariaba su espíritu ordenado y utilitario. Diderot amaba demasiado sus caprichos y sus fantasías para detener su inteligencia en los umbrales de las conveniencias sociales. No era un gran burgués como Voltaire; por eso su racionalismo marchaba según el ritmo, un poco descabellado, de su humor vagabundo.

Diderot era un hijo del pueblo destinado, por su procedencia, su capacidad y su gusto por las letras, a convertirse en un fraile. Hay en todos sus gustos, en sus desmesuras y hasta en su gusto por las alegres francachelas, una falta de cálculo que hace pensar en uno de esos clérigos atorrantes de la Edad Media, perdido en el confuso mundo de la Ilustración.

Nació en Langres en el mes de octubre de 1773 en el seno de una familia de artesanos y en cierta medida, comerciantes, porque su padre fabricaba y vendía cuchillos, navajas, tijeras, podaderas y otros instrumentos de fácil colocación en un país esencialmente agrícola como el suyo.

Fue alumno de los jesuitas como Voltaire, pero el hijo del notario Arouet podía aspirar a un puesto en el despacho paterno, mientras que Diderot, al sobresalir en los latines, no veía ante sí otro porvenir que una canongía. Este hubiera sido el destino de Denis, si su precocidad erótica no hubiera pesado tanto en la orientación de su existencia.

Un tío, auténtico canónigo y que suponemos cargado con todo el peso de la sabiduría familiar, hizo brillar ante los ojos del viejo Diderot una prebenda eclesiástica como un seguro sobre el porvenir del joven Denis. En cambio, éste no se tentó y prefirió abandonar sus estudios y ponerse modestamente a templar cuchillos en la fragua paterna, antes que sepultar su virilidad en el sarcófago de una sotana.

No obstante el morbo de las letras había afectado seriamente el cerebro del joven y luego de haber martillado unos días sobre el yunque familiar, pidió volver a los latines, convencido de que las manos habían sido hechas para manejar la pluma y dar vuelta las hojas de un libro.

Sus profesores jesuitas eran de la misma opinión y trataron de persuadirlo para que entrara en un seminario de la Compañía, en vez de mecer su imaginación en el sueño de una canongía para haraganes. Diderot estaba en la edad de las decisiones heroicas y probablemente no amaba demasiado a su pariente el canónigo Vigneron, porque decidió seguir el señuelo propuesto por los hijos de San Ignacio y terminar su bachillerato en el «Colegio Louis Le Grand» antes de entrar en el Seminario.

Ni «Louis Le Grand», ni la canongía. El padre optó por llevarlo a París y ubicarlo en el «Colegio D'Harcourt» donde continuó exitosamente sus estudios y egresó finalmente con el título de «Maestro de Artes».

El ambiente de la capital de Francia terminó con su escasa vocación sacerdotal y lo lanzó por el camino de una franca bohemia hasta que el «maestro cuchillero», alarmado por lo que oía contar de su hijo, suspendió sus envíos de dinero. Desde ese momento Diderot se vio librado a sus propias fuerzas y a algunos francos clandestinos que la buena madre le hacía llegar con una sirvienta de la familia.

Dio lecciones particulares, escribió sermones para los curas de escaso caletre y a otros, no mejor dotados, les sacó dinero con el cuento de que se estaba preparando para ingresar en la congregación u orden de la víctima. Cualquiera que haya leído la más genial de sus obras, «Le cousin de Rameau»(«El sobrino de Rameau»), podrá precisar los innumerables recursos que ofrecía París a un truhán de su categoría. El hijo del artesano de Langres nunca fue escrupuloso en la elección de los medios para vivir y se defendió como pudo durante esos diez largos años de lucha con la miseria.

Diderot era alegre, superficial e ingenioso, le gustaban mucho las mujeres y se dejaba arrastrar por sus inclinaciones sensuales sin hacer demasiado barullo por la calidad de sus conquistas. Más adelante, cuando tenga acceso a los salones de moda, levantará la puntería y hasta pergeñará algunos versos delicados para homenajear a sus egerias. En sus primeros pasos prefirió el mundillo más accesible y modesto de las costureritas y muy pronto se convenció de que la naturaleza era mejor maestra que la Iglesia Católica. Desde ese momento se dejó llevar por sus disposiciones espontáneas y con el abandono de la teología moral, llegó el olvido de los preceptos y la pérdida de la fe. La lectura de Shastefbury, Montaigne, Voltaire, Locke, Pope, Toland, Ramsay y Tindal completaron la obra de demolición y lo convencieron de que marchaba por el buen camino, que indudablemente no era la vía estrecha que conduce al cielo.

Se propuso vivir de acuerdo con sus impulsos que, por provenir de la naturaleza, no debían ser tan malos como algunos supersticiosos tienden a creer con demasiada facilidad.

La naturaleza tiene también sus señuelos y algunas trampas en las que es muy fácil caer cuando no se está muy prevenido contra ellas; es verdad que no lleva sus candidatos al Seminario, pero pueden terminar en el matrimonio, que es una coyunta y una disciplina no siempre tan feliz como se puede pensar en los primeros días de entusiasmo. Diderot se enamoró de una encajera y luego de haberla hecho su amante, trató de casarse con ella contrariando la voluntad del padre que soñaba, para su extraño vástago, con otro destino conyugal. Denis insistió y su padre consiguió «une lettre de cachet»[113] y lo hizo encerrar en una casa de corrección que había en Vincennes para esos casos especiales.

La prisión era un antiguo convento destinado a la reclusión de algún monje descarriado o de algún hijo de papá poco obediente, como nuestro Diderot. No había grillos ni calabozos profundos. La fuga no ofrecía grandes dificultades para quien poseyera dos brazos y un par de piernas y amara el ruido de las calles. Diderot no tuvo más que abrir una ventana y dejar que sus pies tomaran contacto con el pavimento de una vereda.

De vuelta a su medio de intelectual giróvago, comenzó un asedio al padre para evitar una segunda carta de recomendación más severa que la primera. Prometió no ver más a su encajera y con este santo propósito se dedicó a visitar a sus viejas amistades y buscar distracción en la literatura.

El hombre propone, pero la naturaleza suele disponer las cosas de otra manera. Denis cayó enfermo de cierta gravedad y la fiel «Nanette» se plantó como un ángel guardián en la cabecera de su cama hasta que Diderot se pudo parar por sus propios pies.

Profundamente agradecido por la intervención de «Nanette» y tal vez bastante afectado por el enternecimiento que sucede a una enfermedad corporal, Denis contrajo matrimonio con ella en la Iglesia de «Saint Pierre aux Boeufs» especialmente reservada para los casos de apuro. El padre se enteró unos años más tarde cuando ya había perdido la voluntad de intervenir en los asuntos de su hijo.

113.- *Carta de recomendación.*

El matrimonio, además de un sacramento, es una disciplina. La esposa de Diderot, que le llevaba cuatro años de edad y amaba, como casi todas las mujeres, la seguridad de un hogar bien mantenido por la labor regular del marido, trató de convencer a Denis de los encantos que emanaban de este cuadro juicioso y casero. Tiempo perdido. Diderot era capaz de trabajar, pero le gustaba hacerlo a su modo y con intermitencias reñidas con la regularidad de un empleo. Además lo atraían mucho las aventuras amorosas y no creía que la naturaleza estuviera tan empeñada como Nanette en hacerle gustar las delicias de la fidelidad conyugal.

Siguió frecuentando los círculos literarios en donde se arreglaba el mundo en compañía de algunos amigos y se elevaba a niveles líricos en donde su pobre encajera nunca podría alcanzarlo. Uno de esos amigos fue el ginebrino Juan Jacobo Rousseau, que se había propuesto conquistar París con una comedia musical que llamó «Narciso». Rousseau le presentó al R. P. Condillac, un sacerdote bastante incómodo en el ejercicio de sus funciones eclesiásticas y que se tenía por filósofo, y lo que es peor, por filósofo naturalista.

Diderot tenía un oído excelente y aprendió muchas cosas relacionadas con las ciencias, de los labios de Condillac. Pero lo que resultaría aún más provechoso para su fama, fue que conoció por su mediación al editor Bretón, que le propuso traducir al francés la Enciclopedia Inglesa de Chambers.

Gracias a esta faena Diderot tuvo una entrada mensual de cien francos y la oportunidad de conocer el mundo de los salones frecuentados por los filósofos y escritores a la moda. En uno de ellos se enamoró de Mme. Puisieux y en otro, de Sofía Volland. Ambas lo introdujeron en la burguesía ilustrada y lo aficionaron a los refinamientos erótico-espirituales de un arte de amar desconocido en las alcobas de medio pelo que hasta ese momento había frecuentado.

La vida de Diderot se concentró en la *Enciclopedia,* que poco a poco y gracias a su tesonera labor se convirtió en un trabajo original y tan francés, como era inglés el que había hecho Chambers para uso de sus connacionales. No paró ahí su actividad literaria y escribió crítica de arte, ensayos, novelas, obras de teatro y una copiosa correspondencia.

En 1773 viajó a Rusia invitado por Catalina II y redactó para ella un programa de universidad que la inteligente reina no tomó demasiado en serio. Diderot fue para ella un entretenimiento y un pretexto promocional excelente. Cuando Denis volvió a París fue a habitar un suntuoso departamento en la calle Richelieu que le había regalado la zarina. El despotismo pagaba mejor que la burguesía y los precursores intelectuales de la Revolución Francesa se beneficiaron bastante con la generosidad de los déspotas, casi tanto como los actuales «marxistas» se benefician con todos los premios y prebendas puestos a su disposición por la burguesía.

El viaje por las estepas no le cayó bien y desde su retorno se quejó mucho de su mala salud. Murió en 1784, probablemente de una tísis agravada durante su invierno ruso.

La enciclopedia

André Billy en su «Introducción» a las obras de Diderot editada en la colección «La Pleiade» de Gallimard, hace una breve reseña cronológica de ese gigantesco trabajo, marcando en ella las principales incidencias del proceso de publicación.

El 21 de febrero de 1746 el canciller D'Argenson designó a Diderot editor responsable de la obra. Nombró al mismo tiempo a dos censores eclesiásticos que confirmarán su ortodoxia católica. Un año más tarde Diderot es denunciado por el cura de San Medardo por sostener ideas contrarias a la sana doctrina religiosa.

La policía registró el domicilio del escritor y el 14 de Julio de 1749 es llevado preso a Vincennes. Un mes más tarde el gobernador de la prisión recibió la orden de trasladar al prisionero a su propia casa. En ese ínterin los libreros suplican al ministro D'Argenson para que tome en consideración la suerte de sus respectivos comercios y se interese en la consecución de la *Enciclopedia* sin atender a las protestas de algún fraile excesivamente apegado al dogma.

Diderot, en su calidad de editor, redactó un pedido de excarcelación y poco tiempo después recobró la libertad y volvió a em-

prender su faena. En el año 1750 aparecen los primeros fascículos de la Enciclopedia, crecen los pedidos de suscripción y en unos pocos meses más se dio término al primer volumen.

Gran alboroto entre los intelectuales y franca desconfianza en el viejo obispo de Mirepoix, Jean-François Boyer, que señaló el contenido anticristiano de la obra. El Rey, Luis XV, decidió que no saldría ningún artículo más sin el debido «imprímatur» de la Iglesia.

En 1752 a raíz del escándalo suscitado por la aparición del segundo volumen, se suspendió la publicación y Diderot, avisado a tiempo, abandona París y se refugia en la provincia. Mientras tanto el ministro D'Argenson maniobró como pudo para lograr el levantamiento del interdicto. Lo consiguió al cabo de unos meses de forcejeo y al año siguiente, 1753, apareció el tercer volumen y a éste le siguió, sin intermitencias, un cuarto y un quinto hasta que en 1757 se desencadenó nuevamente la tormenta, encabezada por el Delfín de Francia y los Padres Jesuitas.

Suspendida nuevamente y vuelta a editar, Diderot se movió en la revuelta como una anguila en su pantano y mantuvo el ritmo de la publicación con la ayuda de suscripciones cada día más numerosas y suculentas. Intrigas, procesos, infidencias, acusaciones y polémicas hicieron perder la cabeza al impresor que por su cuenta y riesgo decidió suprimir los artículos más discutidos sin pedir la autorización de Diderot.

> «De este modo —escribió Diderot— la más grande empresa literaria, desde la invención de la imprenta, fue librada por la persecución, a la imbecilidad y timidez de un impresor, que se convirtió en arbitro con una audacia de la que no creo exista otro ejemplo».

No obstante, la constancia y el coraje sin desfallecimientos de Diderot dieron término a la obra, cuyos últimos volúmenes aparecieron en 1769, poco tiempo después que Catalina de Rusia comprara la biblioteca de Diderot por un precio muy por encima de su valor real y la dejara en posesión de su dueño para que pudiera continuar su trabajo. Los caminos de la revolución son extraños y no siempre sus enemigos aparentes lo han sido tanto como los revolucionarios pretenden hacer creer.

La filosofía de Diderot

Pocos términos han sufrido tantas acepciones como la palabra filosofía. Desde que los griegos la acuñaron en tiempos de Pitágoras, hasta nuestra propia época, cada generación la ha usado con propósitos destinados a destacar con más vigor sus prejuicios sapienciales que una forma determinada del conocimiento. En el siglo XVIII todos estuvieron de acuerdo en que la filosofía era la labor propia de la razón llegada a su más alto grado de madurez y que se desprendía del árbol teológico como un fruto en sazón. Teólogos y filósofos coincidían en esta apreciación y ya fuera para alabar sus beneficios o denostar sus pretensiones, unos y otros la veían como un indispensable instrumento de progreso o como inevitable motivo de escándalo frente al Magisterio de la Iglesia.

Diderot nunca fue un filósofo en el sentido clásico del término. Era, para hablar con propiedad, un publicista, aunque sus escritos vinieran mechados con ciertas ideas generales acerca de todos los asuntos que han preocupado a los filósofos a partir de Tales de Mileto. Inútilmente buscaremos en ellos una respuesta sistemática que permita sospechar la existencia de un principio que dé rigor y coherencia a sus opiniones sobre Dios, el mundo, la naturaleza y el alma humana. Todo está allí ordenado con criterios más estéticos que metafísicos y como respondiendo a una inteligente curiosidad de aficionado.

Diderot fue voluptuoso hasta con las ideas; cuando Saint Béuve, en sus famosos *Retratos Literarios*, escribe que era la más alemana de las cabezas francesas de su época, alude sin duda, a las efusiones panteístas que nacían más de su sensibilidad que de su razón filosofante. En una carta a Sofía Volland, citada por Saint Béuve, dice Diderot cuanto podía con respecto a su amor por la sabiduría:

> «He estudiado toda la sabiduría de los pueblos y pienso que no vale la dulce locura que me inspira, mi amiga. He oído discursos sublimes y pienso que una sola palabra de la boca de mi amiga daría a mi alma una emoción que ellos no pueden dar. Me describen la virtud y sus imágenes me alimentan, pero me hubiera gustado más ver a mi amiga, mirarla en si-

lencio y verter una lágrima que sus manos hubieran enjugado o que sus labios hubieran recogido. Ellos trataban de desacreditar la voluptuosidad y sus embriagueces porque es pasajera y engañadora; yo ardía por hallarla entre los brazos de mi amada, porque se renueva cuando le place, porque mi corazón es recto y sus caricias son verdaderas. Ellos dicen: 'tu envejecerás'. Yo respondo en mí mismo: Sus años pasarán con los míos. 'Moriréis ambos'. Yo digo: si mi amiga muere la lloraréy seré feliz llorándola».

«Ella es mi felicidad y mañana y pasado mañana todavía y siempre, porque ella no cambiará, los dioses le han dado un espíritu bueno, la rectitud, la sensibilidad, la franqueza, la virtud y la veracidad que no cambia. Cierro los oídos al consejo austero del filósofo y hago muy bien ¿no es verdad mi Sofía?».

El nombre de Mme. de Volland se prestaba para ese equívoco gracioso que el ingenio procaz de Diderot no podía dejar de apreciar. Pero aparte del espíritu de farsa que campea por toda la carta, no se puede tomar al pie de la letra la opinión de Saint Béuve sobre la filosofía de Diderot ¡Estaba tan lejos de ser un metafísico, como el mismo Saint Béuve!

El principio de la sabiduría en el siglo XVIII fue la incredulidad y Diderot, más que cualquier otro, lo hizo suyo y lo convirtió en el punto de partida para la búsqueda de la felicidad a espaldas de eso que él llamaba «el galimatías metafísico teológico».

Solía decir, para ejercitar esa facundia que hacía astillas de cualquier palo, que la verdad era el padre y ésta engendraba la bondad —el hijo— y de ambos procedía la belleza, que era el Espíritu Santo. No sé si hubo algún alemán que tomó en serio esta «boutade» dádole jerarquía dialéctica a la manera de Herder o de Hegel como si Denis hubiera tenido la pretensión de fundar una suerte de «Weltanschauung» a partir de esta broma.

Diderot se inició en la moda de las opiniones filosóficas con una traducción libre de Shaftesbury a la que llamó «Essai sur le mérite et la vertu», («Ensayo sobre el mérito y la virtud»). Su libertad interpretativa estaba en el estilo y en alguno que otro pasaje donde atenuaba un poco la crítica del inglés a la ética tradicional.

El segundo de sus libros que puede calificarse también de filosófico se tituló «Les pensées philosophiques» («Los pensamientos

filosóficos») donde manifestaba un vago deísmo con una tendencia que se acentuará con el correr del tiempo, hacia un ateísmo materialista.

Esta última veta de su pensamiento aparecerá en todo su esplendor en sus «Pensées sur l'interpetation de la nature» («Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza»), y en otros trabajos que fueron publicados después de su muerte y cuando en Francia soplaban mejores vientos para esa manera de pensar.

Diderot, como plumífero avezado, tenía una excelente capacidad de síntesis, y se puede decir con fundamento que resumió toda su sabiduría en una frase que parece dominar el horizonte de su espíritu, teniendo en cuenta que para él, el hombre era un animal especialmente dotado para el placer y la voluptuosidad.

> «El hombre —escribió— es un término único del cual hay que partir y al cual debe reducirse todo».

No pocos historiadores franceses han visto en Denis Diderot una suerte de evolucionista anterior a la invención del término, como si sus reflexiones sobre la naturaleza tuvieran alguna importancia científica. En alguna oportunidad dijo que las moléculas materiales estaban dotadas de una fuerza viviente capaz de hacer nacer espontáneamente las especies inferiores del reino animal y vegetal. Creía, acaso como Lucrecio, que los gusanos «ex stercore existunt» y si esto lo convierte en un antecesor de Darwin, habrá que buscarlos también en Demócrito y Epicuro.

En realidad es la conjetura de un imaginativo sobre el problema del origen de la vida y el paso de la vida animal a la humana. Si la materia estaba dotada de vida, nada más fácil que ponerla como principio explicativo de todas las formas existentes y sus azarosas mutaciones, que se pueden observar en la realidad.

Cuando las reflexiones vuelan a ras de la tierra y el espíritu humano pierde el ejercicio de su vocación metafísica, las opiniones filosóficas retornan a las antiguas cosmogonías y aceptan explicaciones tan fáciles de enunciar como difíciles de sostener con razonamientos rigurosos. De cualquier modo hay que reconocer que tales ideas son muy cómodas para el manejo de nuestros pro-

pios negocios y la entrega sin problemas a la felicidad del momento.

Se dice que su materialismo fue menos grosero que el de d'Holbach o el de Helvétius . En el fondo, se trata de una expresión literaria más ingeniosa y elegante, de ideas parecidas. Diderot tenía más inventiva y una actitud más civilizada para poner al descubierto los movimientos del animal hombre.

D'Holbach era un barón alemán preocupado por extender a todos los hombres por igual «el derecho de pernada», sin interesarse mucho por las formas de sacar el vestido a sus conquistas. Denis fue más delicado; se había formado en París y detestaba el sensualismo grosero de sus amigos nórdicos. El arte es parte de nuestra naturaleza, diríamos que la corrige y la completa y tiene mucho que ver con los trajes y la manera de exponer el cuerpo femenino a la concupiscencia del varón.

Daniel Mornet en la «Historia de la Literatura Francesa» publicada bajo la dirección de Bedier y Hazard, se complace un poco en hacer resaltar la originalidad de Diderot con respecto a sus predicciones científicas. No podemos olvidar que Denis fue un juglar, dueño de un oído magnífico y a quien no se le escapaba nada de lo que se decía en los salones, tanto literarios como científicos. Curioso, movedizo y perfectamente capaz de imaginar cien hipótesis plausibles sobre la base de algunas observaciones hechas por hombres de ciencia y que él oyó en el curso de alguna conversación. Tales conjeturas resultaban ser tanto más audaces cuanto más independientes de cualquier observación experimental llevada a cabo con todos los recaudos del método. Mornet pone el dedo en la llaga cuando escribe:

> «Nada de una doctrina ordenada. Diderot no sabe de fisiología o de historia natural nada más que aquello que aprendió de otros. Sus hechos y experiencias no son numerosos y carecen de precisión para fundar sobre ellos hipótesis metódicas. Diderot ha señalado que se debía desconfiar de los sistemas y temía caer en las trampas que denunciaba. Sale del compromiso diciendo que sueña o se divierte. Pero sus sueños y diversiones son mucho más profundas y juiciosas que muchos tratados. Es él quien anuncia el porvenir».

Me abstengo de considerar el porvenir anunciado por Diderot en sus juiciosas divagaciones científicas, pero acepto que el hombre era inteligente y poseía un humor ingenioso capaz de ponerlo a salvo de cualquier afirmación excesiva.

LA ÉTICA

Diderot moralista, parece una broma a costa de quien hizo de su indisciplina una suerte de principio práctico y extrajo de sus desvaríos la leche y la miel de su sabiduría. Conviene advertir que el término «moralista» tiene en Francia otra acepción y no es absolutamente necesario verlo encarnado en un varón de costumbres austeras como Kant, para que asuma su significación más cabal.

Cuando un hombre vive bajo el impulso del capricho y no admite ninguna razón para dominarlo y someterlo al orden del espíritu, cree en el determinismo y en la ausencia de toda libertad. La vida es un ímpetu que nos lleva a satisfacer nuestras necesidades más clamorosas. Hacerle reproches es tan inútil como protestar porque el sol calienta o la lluvia moja.

El Cristianismo —pensaba Diderot— creó una moral inhumana, porque ofreció al hombre un fín metafísico y trató de imponer a la ley de los miembros una norma en consonancia con principios antinaturales. La vida se cierra en la finitud terrestre; nuestro deber es ser felices aquí, en la tierra; antes de que la muerte apague para siempre la llama del deseo. El único modo de lograrlo es mediante una bondadosa tolerancia con las debilidades de la carne.

Era demasiado francés para ser romántico y, a su manera materialista, era, quizá, un poco clásico. No significa que alimentara una ambición consciente de dominar el tumulto de sus pasiones sometiéndolas a las reglas racionales, pero tampoco habló del derecho a protestar contra la razón y los preceptos utilitarios de la mentalidad burguesa. No escapó totalmente a la ética del interés y admitió que uno de los mejores negocios de este mundo era practicar la virtud. Es verdad que en su tiempo y en su medio no existía un criterio común sobre lo que debía entenderse por virtud. La

palabra, en su vastedad generosa, podía albergar muchas significaciones.

La ética de Diderot, más divertida en la práctica que en la predicación, exige el teatro para extender hasta el público sus enseñanzas. Sus dramas «Le Pére de famille» («El padre de familia») y «Le fils naturel» («El hijo natural»), pertenecen como dice Klaeber Haedens, a la peor especie de la comedia lacrimógena.

> «Diderot inclina el teatro hacia la democracia y escribe en prosa. Se trata de edificar moralmente al burgués y hacerle mejor por la imagen de sus desdicha y sus virtudes. Bella ilusión que languidece en la escena en forma de personajes empapados en lágrimas, que se arrojan de rodillas los unos delante de los otros con grandes sollozos y se apostrofan con palabras grandilocuentes y patéticas. Es el triunfo de la naturaleza, de los humildes y de la pureza del corazón. La muchacha pobre desposa al joven burgués virtuoso que vive en un buhardilla y se disfraza de obrero para seducirla. Diderot meditaba en una suerte de revolución por el teatro».

No se precisa ser un crítico avezado para ver la falsedad de todos estos ingredientes. Probablemente confiaba en el teatro como en un medio fácil para obtener éxito y halagar al público de clase media con la postulación de esta moral para costureras.

Mornet escribe que la marca esencial del carácter de Diderot es la debilidad que nace, ante todo, de sus contradicciones; notaba una oposición invencible entre su temperamento y su filosofía, entre su lógica y su corazón. Sus contemporáneos hicieron de él la imagen del filósofo, pero él, que se conocía mejor, dirigió a Mme. de Meaux estos versos que revelan su falta de confianza en su propia seriedad, y que tituló «Mon portrait et mon horoscope»:

De la nature enfant gâté,
tel on m'a fait, je crois , dans un moment d'ivresse,

tel, sans remords, je suis resté.
De la triste raison, de l'austère sagesse,
remettant les conseils du jour au lendemain,
à soixante ans passés, la marotte à la main,

De sa rivale turbulente
Je suis. le dos courbé, les bataillons falots,
et quelquefois, autour de ma tête tremblante,
de Momus on entend résonner les grelots.

Près de vous j'aurais pu connaître
un rôle plus décent, s'il n'est pas aussi doux;

c'est celui de rire des fous
quand il n'est plus saison de l'être.
Mais pour ce rôle il faut peut-être
avoir un grand sens, être vous.
A mon âge, il est difficile
de passer sous une autre loi,
et vous avez, sage Lucile,"
du moins quinze ans encore à vous moquer de moi.

Oui, quinze ans, soyez-en certaine.
De vieux soupirs gonflé, brûlé de vieux desirs,
je sentirai ce cœur, à la quatre-vingtaine,

battre pour vos menus plaisirs.
Mais lorsque sur mon sarcophage,
une grande Pallas, qui se désolera,
du doigt aux passants montrera
ces mots gravés: ci gît un sage;
n'allez pas, d'un ris indiscret,
démentir Minerve éplorée,
flétrir ma mémoire honorée,
dire: Çi-gît un fou. Gardez-moi le secret. [114]

114.- Niño mimado de la naturaleza/Tal así fui hecho, yo creo, en un momento de ebriedad/tal, sin remordimiento he quedado./De la triste razón, de la austera sabiduría/volviendo sobre los consejos del día hasta el día siguiente./Pasados sesenta años, la locura al alcance de la mano/de su rival turbulenta/con la espalda encorvada; los batallones grotescos/y alguna vez alrededor de mi cabeza temblorosa/se oyen resonar los cascabeles de Momo/Cerca de ustedes yo habría podido conocer/un papel más decente, si no es que lo bastante suave/es el de reírse de los locos cuando ya no es tiempo de ser-

Con estos versos salvó su responsabilidad personal frente a la posteridad que le hará la fama. Nadie que los lea podrá decir que era un imbécil, aunque tenga objeciones con respecto a la buena fe de su moral. No olvidemos que filosofaba para justificar sus locuras y tanto su determinismo materialista, como sus contradictorios reclamos libertarios, eran el producto de su sensualidad desbocada.

DIDEROT Y LA POLÍTICA

Atribuir la revolución a una sola causa es excesivamente esquemático; pero admitidas con toda su complejidad la recíproca implicación que tienen todas las causas en un proceso histórico, queda, en buen aristotelismo, que la causa final es la más importante de todas porque preside el dinamismo etiológico.

La historia, como disposición cualitativa del acto humano, no puede tener un fin distinto al que puede tener la acción de todos y cada uno de los protagonistas de un hecho histórico. Como son los hombres los que hacen la historia, sus preferencias valorativas marcan el rumbo de la *praxis* y el carácter particular de los acontecimientos que son su legítima consecuencia.

La revolución, como afirmó Marx y todos los que le sucedieron en la faena de administrar ese movimiento, nace con el auge de la burguesía y avanza al ritmo que impone su voluntad de transformar el universo y convertirlo en único propósito de sus desvelos dominadores. Todas las otras actividades del espíritu, con sus retardos, sus sobresaltos y reacciones, terminan acomodándose a los

---

lo./Pero por ese papel acaso es necesario/tener un gran sentido, ser ustedes mismos/A mi edad es difícil/pasar a regirnos por otra ley/...Y Ud. tiene, sabia Lucila/al menos quince años aún para burlarte de mí/Sí, quince años, esté Ud. en lo cierto/Hinchado de viejos suspiros, quemado por viejos deseos/Yo sentiría este corazón en la cuarta veintena, batirse por vuestros pequeños placeres./Pero cuando sobre mi sarcófago/una gran Palas que quedará desolada/señalará con el dedo a los caminantes/estas palabras grabadas: aquí yace un sabio/no vayáis con una risa indiscreta/A desmentir a una Minerva lamentada/a marchitar mi memoria con honor/A decir: aquí yace un loco... Guardadme el secreto.

criterios que impone el rumbo de la revolución. Hasta la religión cede al triunfo de lo económico y tanto en Marx como en los progresistas protestantes y católicos, el negocio de la salvación se mide en términos de cambios de estructuras económicas y en una mejor y más justa distribución de los bienes materiales.

Diderot fue un burgués, no porque tuviera en su vida privada la preocupación fundamental por sus ganancias, sino porque hizo de la vida terrena y sus goces más inmediatos el fin último de sus aspiraciones. Cuando el amor al placer se convierte en motor principal de la vida, el odio a todo cuanto se le opone en nombre de una autoridad cualquiera puede inspirar en un blando sensual, los actos más audaces.

Diderot no soñó como Mably, Condorcet, D'Holbach y Helvétius, con una república donde reinara la virtud y todos gozaran por igual los beneficios del trabajo y de las luces. Reformista discreto, sus ideas políticas, dispersas un poco por todas partes en su copiosa producción, no alcanzan el tono subversivo capaz de incendiar la ciudad. Pero puesto en la faena de llevar adelante ese emporio de ideas libertarias que fue la «Enciclopedia», este voluptuoso no se detuvo un instante y ninguna amenaza ablandó su ánimo. Nada logró disminuir la fe de este incrédulo.

No creía en Dios ni en la religión. En este sentido había avanzado algunos pasos más que Voltaire, pero estaba convencido de que ambas cosas eran de absoluta necesidad para asegurar la moral y el buen comportamiento del rebaño.

Siempre estuvo dispuesto a pactar con el despotismo, como lo revela su nutrida correspondencia con Catalina de Rusia, pero lo quería ilustrado y con una marcada disposición a poner a los filósofos por encima de los curas. Su sueño hubiera sido una suerte de capellanía laica bajo la potestad de un Rey absoluto ¡Lástima que Catalina vivía en un país espantoso y a tantas leguas de París! Si el Rey de Francia lo hubiera aceptado como director espiritual, Diderot habría alcanzado el límite de su felicidad política.

Mientras tanto soñaba con Tahití o con alguna otra isla donde los alegres aborígenes gozaban sin trabas de sus impulsos naturales, sin sufrir las limitaciones impuestas por una religión pensada por enfermos y agriados. No obstante estas predilecciones utópicas, Di-

derot sabía distinguir muy bien el sueño de la realidad. Cuando le tocó hacer un estudio sobre la situación política y social de Holanda, tomó cuidadosos informes sobre el clima, la organización administrativa del país y las tareas de transformación realizadas sobre el territorio para evitar las inundaciones. Las utopías tomaban el rumbo de los mares del sud y entraban en las islas felices habitadas por «los buenos salvajes» de la literatura de su época.

El Gran Canciller de las letras alemanas, Goethe, emitió sobre Diderot uno de esos juicios lapidarios en los que era especialista y que al surgir de sus labios se convertían en oráculos. Aseguró que Diderot era Diderot y para que no quedara duda sobre lo que quería decir añadió: «un individuo de excepción».

Para no quedar en una pura afirmación de identidad tradujo al alemán «Le Neveu de Rameau», una de las obras más geniales del Director de la *Enciclopedia* y que fue conocido en Francia gracias a una traducción hecha sobre la traducción al alemán de Goethe.

Es una suerte de novela dialogada que gira en torno a las opiniones —condimentadas por Diderot— de un auténtico sobrino del músico Rameau que Denis había conocido en sus andanzas por las tabernas parisinas. El diálogo está escrito con vivacidad y tenía destellos oratorios que entusiasmaron a Goethe, pero lo que más atraía eran las críticas al orden social hechas por un vagabundo al margen de todo respeto humano.

Trató de repetir la receta en «Jacques le fataliste» pero no le salió tan bien, sea porque el modelo carecía de la fuerza que da la vida verdadera, o simplemente porque no se puede decir dos veces las mismas cosas con idéntica felicidad. El protagonista, un borracho sentimental y conservador, no tiene la frescura ni la veracidad del sobrino de Rameau y se pierde en el barullo de anécdotas mal cocidas y en el laberinto de un folletín más embrollado que ingenioso.

Su otra obra maestra fue «La réligieuse», llevada al cine hace unos años con cierto éxito escandaloso. En esta novela, Diderot lleva un ataque cerrado contra las costumbres y como era de presumir en quien tenía el sexo en el centro de sus preocupaciones, la trama gira en torno al asedio erótico que sufre una novicia por parte de la abadesa y otros personajes con investiduras eclesiásticas. Con perversa habilidad conjuga la inocencia de la joven novicia con la refi-

nada perversión de sus eventuales seductores. Crea así un clima de expectación morbosa, posteriormente muy imitado por sus émulos, menos dotados de talento, pero mejor dispuestos para la procacidad.

Lo más vivo de Diderot es su correspondencia y, en especial, la que mantuvo con Sofía Volland por el lapso de varios años. En ella nos podemos informar de muchos detalles de la vida cotidiana en aquel pintoresco mundo que precedió inmediatamente a la Revolución Francesa.

XIII

LA FRANCMASONERÍA EN EL SIGLO XVIII

LA Masonería es, probablemente, anterior a la constitución de las iglesias protestantes. Se puede afirmar, sobre la base de una buena documentación, que nació en el seno de una sociedad todavía cristiana en el sentido tradicional del término y que los llamados «masones regulares» recuerdan, cuando la oportunidad se ofrece, sus antecedentes católicos. Sin lugar a dudas lo hacen con el propósito de que los fieles al magisterio romano, no tomen la masonería por una creación protestante. M. Jean Baylot define la «masonería regular» como:

> «aquella que puede válidamente reclamarse de un concebido en un momento de la historia en el que tal validez se fundaba en principios y reglamentaciones dictadas por sus fundadores».
>
> «La filiación de la masonería especulativa, a partir de las corporaciones de albañiles por la agregación de miembros no profesionales, llamados *aceptados* no encuentra objeciones...»
>
> «El conjunto de los documentos designados con el término general de *Constituciones góticas*, revela los *viejos deberes*».

«Esta es la fuente espiritual a la que debemos remontar para restablecer en su cauce auténtico el curso de la Masonería a través de los siglos. Estas definiciones son los principios originales de la Orden; aquellos que motivaron el primer agrupamiento de sus fundadores, y como para todo orden, componen el contenido tradicional transmisible por la iniciación y, por definición, intocables. De estas reglas han salido los *landmarks* (mojones o señales)».[110]

En el lenguaje de la secta, esos «landmarks» son los límites más allá de los cuales no hay más masonería propiamente dicha. Uno de estos límites, que M. Baylotno revela, es la obligación que tiene todo masón que se respeta de «creer en la existencia de Dios»

Cedrinus Johannes, en un artículo publicado en «La pensée catholique» números 104-105 de 1966, argumenta que si la fuente espiritual de la Masonería fuera sus «viejos deberes» (*old charges*) que operaron desde los comienzos hasta nuestros días, habría que probar que el compromiso masónico ha permanecido invariable. Esto es notoriamente imposible porque se puede poner ante los ojos de quien desee examinarlos, los varios juramentos masónicos que a partir del siglo XIV muestran, como se verá a continuación, una constante preocupación por ponerse a tono con las ideas imperantes, sin perder de vista los propósitos esenciales de la Orden.

El más antiguo documento masónico conocido, el «Manuscrito Real (Regius)» o «Poema Masónico», de fines del siglo XIV o comienzos del XV afirma que todo masón «debe amar a Dios y a la Santa Iglesia y también al Maestro y sus compañeros».

Los masones ruegan a Dios Todopoderoso y a su dulce madre María y le piden la facultad de respetar los artículos y los puntos, tal como lo hicieron los cuatro santos mártires que son el honor de la corporación. El llamado «Manuscrito Cooke», fechado en 1410, afirma que es deber del masón (entiéndase albañil) amar a Dios, a la Santa Iglesia y a todos los santos.

Las constituciones de «las logias de los Talladores de Piedras del Santo Imperio» comienzan sus reuniones con la invocación del «Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de la digna Madre María y de los bienaventurados servidores, Los cuatro Santos Coronados de Eterna Memoria.

La «Gran Logia Masónica N° 1» decía:

> «Seréis hombres leales a Dios y a la Santa Iglesia, no usando ni de error, ni de herejía en vuestra doctrina y vuestro juramento».

Eso ocurría en 1583. En un documento de 1696, en el Manuscrito de Edimburgo «Register House», el aprendiz jura «Por Dios y San Juan». En 1710, el Manuscrito «Dumfries N° 4» abre su sesión con una plegaria a la «Santa Trinidad», recalca la obligación de ser fiel a la Santa Iglesia Católica y de permanecer en ella firmemente.

Hasta la Reforma Protestante es obligación del masón su fidelidad a la Iglesia Católica. A partir de allí resulta un poco más difícil precisar a cuál iglesia debe ser leal. El juramento se diluye y aparecen fórmulas atenuadas en las que puede percibirse un sentido deísta, pero se evitan las precisiones capaces de ahuyentar a un creyente de cualquier confesión que fuere.

Cedirnus cita un texto famoso donde los masones establecen las obligaciones del sectario con respecto a Dios:

> « Un masón está obligado a obedecer a la ley moral y si comprende bien el arte no será jamás un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso. Pero aunque antaño fueron obligados en cada país a ser de la religión de ese país o de la nación a la cual pertenecían, hoy se considera más práctico no obligarlos más que a esa religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, dejando para cada uno sus opiniones particulares, siempre que esos hombres sean de buena fe, buenos y verdaderos, hombres de honor y de probidad, cualquiera fuere la denominación o creencia con la cual pudieren ser distinguidos, de donde sucede que la Masonería es el «Centro de Unión», y el medio de conciliar una verdadera amistad entre personas que, de otra manera, hubiesen permanecido distantes».

Dentro de un contexto que permite interpretaciones diversas, esta declaración presenta a la Masonería como a una suerte de iglesia ecuménica ofrecida a todos los hombres de buena voluntad que pongan la amistad humana por encima de cualquier división confesional. Del protestantismo reclama la libertad de conciencia, pero no para encerrarla luego en un pequeño reducto dogmático, si-

no para abrirla «indiferentemente» a todas las corrientes religiosas que transitan la tierra.

Se ha discutido largamente sobre el alcance que puede tener el epíteto «estúpido» colocado a continuación de ateo ¿Se trata de una calificación que afecta a todos los ateos o es la especificación de una determinada clase de ateos? ¿Un ateo que no fuera estúpido podría seguir perteneciendo a la Masonería?

Como no puedo contestar con autoridad mi propia pregunta la dejo sin responder. La actual «honestidad con Dios» permite matices de creencia en Dios muy variados. Me inclino a creer que el ateo estúpido es aquél que se hace de Dios una idea tan mal formulada que le es imposible hacerla entrar en el vago deísmo masónico.[115]

Nuestro articulista asegura que:

> «nada, absolutamente nada, permite afirmar que una creencia religiosa cualquiera fue condición indispensable para ser admitido en la Gran Logia de 1723».

Los historiadores masones concuerdan en que este neutralismo religioso se imponía por la situación en que se hallaba Inglaterra en este tiempo. Los masones sabían, afirma M. Baylot:

> «el peligro que traen las aclaraciones demasiado prolijas en asuntos espirituales. Las herejías no son, en la mayoría de los casos, más que malentendidos semánticos. Las hogueras son encendidas por manías sintácticas, hábitos de vocabulario o logogrifos dialécticos. La Francmasonería inglesa será tanto más fuerte cuando menos aclare sus textos. No podía imponer a sus adeptos, de acuerdo con las fórmulas más antiguas, ser de la religión de su país, porque dos siglos de luchas religiosas no habían podido imponer a los británicos una religión determinada. No hay religión mayoritaria porque hay demasiadas. He aquí por qué razón no se elegía».

El argumento convence. No se puede decir mejor que la cuestión religiosa no es fundamental para promover la unificación de

---

115.- *La Pensée Catholique*, nº 104-105, año 1966.

los hombres. El principio de esa unión debe buscarse fuera de las confesiones actuales y no hacer de ninguna de ellas un obstáculo insalvable. Si es verdad, como afirma la tradición católica, que el Príncipe de este mundo dirige la lucha contra la Iglesia, habrá que anotar a su favor este magnífico pretexto para combatir la obra redentora de N. Señor Jesucristo ¿Pueden darse razones más generosas, humanamente hablando, más valederas, para consolidar la paz entre los hombres?

Mientras los protestantes se mantuvieran en sus puestas exclusivas, la Masonería pudo parecerles un nido de indiferentes y de gente muy poco dispuesta a caer en éxtasis frente a los altares de sus numerosas capillas, pero en la medida en que se fueron laicizando y perdiendo el impulso agresivo que los separó de Roma, la tolerancia se fue convirtiendo en una virtud típicamente reformista antes de ser consigna moral del liberalismo. Esto explica por qué razón los masones encontraron entre ellos oídos mejor dispuestos que aquellos de los fieles católicos.

La condenación formal de la Masonería, lanzada por la Iglesia en la bula «In Eminenti» de 1738 bajo el pontificado de Clemente XII, puso a los católicos en guardia contra esa sociedad que según palabras del Santo Padre:

> «reúne en su seno a hombres de todo género de religiones y sectas en una sociedad secreta con leyes y estatutos propios que ofrecen una apariencia de moralidad natural e imponen a sus socios un secreto impenetrable, confirmado con juramentos sobre la Biblia y la amenaza de tremendos castigos, para todo aquello que trate en sus juntas y reuniones».

Casi contemporáneamente con la medida papal aparece una nueva fórmula de juramento para el ingreso a la Masonería que ha despertado la curiosidad de todos cuantos han tenido la oportunidad de leerlo con alguna atención.

Se decía que el masón

> «está obligado a observar la ley moral, como verdadero noaquista y adherir a la religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo».

Para precisar un poco más los rasgos de esa religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, se apela a los tres grandes artículos de Noé.

Cedrinus Johannes cree conveniente aclarar dos aspectos del nuevo juramento masónico que no siempre han sido exactamente comprendidos ¿Qué se quiere decir cuando se habla de verdaderos noáquidas con la referencia a los tres artículos de Noé en los que todos los hombres deben coincidir?

Si se consulta la Biblia se observará que dice en Génesis IX, 1-7 que Dios impuso a Noé tres preceptos: ser fecundos y multiplicarse; no comer carne de un animal que no haya sido sangrado y no verter sangre humana. Que los neófitos masones se comprometieran a cumplir con estos mandamientos de un modo especial, parece poco verosímil o por lo menos no han puesto un énfasis particular en la reproducción y en no comer animales sin previo desangramiento. Bonsirven en su libro «Sur les ruines du Temple», aparecido en París en 1928, asegura que los artículos de Noé a que se refiere el juramento masónico no son bíblicos, sino de tradición rabínica. El *Talmud*, en Sanhedrin 56, considera siete preceptos impuestos a Noé por Dios: no caer en idolatría; no profanar el nombre Divino; no verter sangre humana; no tener ciertas uniones ilegítimas; no robar; no consumir la carne de un animal vivo y hacer la justicia.

Los tres primeros de estos preceptos serían los propuestos por los hermanos tres puntos a quienes ingresaban a la Masonería. El autor recuerda que desde el punto de mira judío el noaquismo o religión de Noé es la única en vigor para el resto de la humanidad no judía y en la cual, los verdaderos judíos, se reservan un papel sacerdotal. Cita unas líneas del célebre rabino Elias Benamozegh, que vivió en el siglo XIX y que fue considerado por Aimé Pallière en su libro «Le sanctuaire inconnu»(«El Santuario desconocido») publicado en París en el año 1926. Escribía Benamozeh que

> «la religión de la humanidad no es otra que el *noaquismo*... Esta es la religión conservada por Israel para transmitir a los gentiles. El noáquida es el verdadero resto de la única Iglesia Universal... Los fieles de esta religión deben recordar que el judío es el sacerdote encargado ¡no lo olvidéis! de en-

señar a la humanidad la religión para los laicos. En lo que le concierne personalmente deberá practicar aquella destinada a los sacerdotes». [116]

En esta perspectiva la Masonería aparece como una sociedad en concurrencia con la Iglesia Católica a la que pretende reemplazar por la práctica de una confraternidad profana. En tal sentido capitaliza todas las voluntades contrarias a Roma y anima con entusiasmo los movimientos que tienden a combatir la influencia de la tradición apostólica, especialmente aquellos que, nacidos en el seno de la Iglesia Católica, procuran neutralizar su influencia y vulnerar su disciplina mediante la destrucción de los principios más firmes de su magisterio. Durante el último Concilio Ecuménico realizado en el Vaticano, Wofgang Stomberger escribía en el periódico masón editado para Europa:

> «El primado personal del Papa debe ser destruido, es la condición previa a la unión santa y a la junción de todas las iglesias. Podemos decir con seguridad que la infalibilidad papal y su primacía sobre el Concilio no ha sido rota en 1964».

Esa primacía, sin hablar de la asistencia sobrenatural del Espíritu Santo que sostiene la infalibilidad pontificia, es la piedra de escándalo con la que tropieza para la unión ecuménica en la Gran Confraternidad Universal. Sigue el articulista desarrollando una idea que refuerza nuestra opinión:

> «La Edad Media, en el dominio de la constitución de la Iglesia, seguirá dominando como antes para utilidad de la Iglesia y para la solución de los problemas modernos que es necesario encontrar. Tanto tiempo como el principado de uno solo no sea eliminado de su estructura, según nuestro punto de mira, toda reforma en los otros dominios fracasará. El poder legislativo del Papa y de los cardenales nombrados por él, es un obstáculo institucional contra toda opinión reformadora saludable. Por otra parte la Igle-

---

116.- GUENON, Rene: *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Editions Traditionnelles, París 1983, 2vs.

sia, si se prescinde del derecho y de la infalibilidad papal, no podrá ejercer más su poderosa sugestión sobre los fieles que posee hasta ahora. La Iglesia y el Concilio de Roma en este año se encuentran en el corazón de un dilema insoluble. No creemos que se logre, por ahora, solucionar esta dificultad, cualesquiera sean los síntomas favorables que pueden observarse».

Hemos sido testigos asombrados de la tremenda campaña llevada durante el Concilio y con posterioridad a él, para promover un clima de unión de todas las iglesias en el seno de un catolicismo que hubiere renunciado, previamente, a las afirmaciones dogmáticas que lo separan del judaísmo y de las confesiones protestantes. Este ha sido el sueño de la Masonería y para lograrlo halló entre los protestantes, sino un fervor especial, por lo menos una complacencia más sólida cuando más fría era la adhesión de los fieles a los principios de la tradición apostólica.

Otra explicación

El tema de la Masonería es mucho más profundo de lo que se puede sospechar, luego de un somero estudio de sus orígenes y sus proyecciones en la historia moderna y especialmente en la promoción del Iluminismo y la Revolución. En primer lugar porque también es un «misterio» que se constituye paralelamente al de la Iglesia Católica y en esta perspectiva, perfectamente observada por los Papas que se ocuparon de esa institución, exige un tratamiento teológico que nosotros no estamos en condiciones de realizar y que tampoco aparece exigido por el carácter ceñidamente político de nuestra tarea.

No obstante, cualquier católico que no haya pactado con la estupidez moderna, sabe perfectamente que la actividad política cuando es observada con cierta hondura, tiene sus raíces en la religión y que es imposible ocuparse de ella, en el seno de una civilización signada por el Cristianismo, sin tropezar con ese remedo caricaturesco que constituye el misterio de la iniquidad encarnado en los enemigos de la Ciudad de Dios.

No cabe ninguna duda de que la Masonería se perfila desde su origen como una anti-iglesia y que ofrece con respecto a la *Unam, Sanctam, Catholicam,* el relieve en hueco de una réplica laicizada y profana. Cuáles sean sus comienzos más remotos no se conocen a ciencia cierta. Se sospecha que es una institución modernizada de la *Kabbalah* y en este sentido muy preciso podemos hacer nuestra la opinión de Rene Guénon en sus Estudios sobre la Masonería:

> «Sin duda la Masonería delfín del siglo XVIII carecía ya de lo necesario para poder cumplir la *Gran Obra* de la que ciertas condiciones escapaban muy probablemente al mismo José de Maistre; es decir que tal plan no podría jamás ser retomado bajo una u otra forma, por una organización que no tuviera un carácter verdaderamente iniciático y poseyera «el hilo de Ariadna» que le permitiera guiarse en el laberinto de las formas innombrables bajo las cuales se esconde la tradición única».

Es decir, la verdadera *Kabbalah,* porque éste es el nombre que los hebreos daban a la tradición y que, en alguna medida, los masones hacen suya.

Tres razones hacen que Inglaterra haya sido la tierra originaria de la Masonería moderna: su genio utilitario, las guerras religiosas y la formación en la Isla de un capitalismo fuerte y conquistador.

El *utilitarismo* llevó a los ingleses —sin renunciar por ello a un lenguaje henchido de unción religiosa— a constituir asociaciones para luchar contra aquello que se opusiera, en alguna medida, al avance de la humanidad por el camino del confort y el bienestar económico.

Las luchas religiosas convencieron a los habitantes más sensatos de ese país de que las diversas variedades protestantes podrían ponerse de acuerdo sobre algunos puntos fundamentales: existencia de Dios, libertad de conciencia y tolerancia confesional. La aceptación de estos tres principios significaba la renuncia, en beneficio de la paz, a toda discusión dogmática capaz de entorpecer un entendimiento sobre las cuestiones capitales de la economía y el bienestar del Reino.

El capitalismo inglés en otras tierras, los apoyos comerciales que facilitaran su expansión y, al mismo tiempo, la propagación de ide-

as aptas para suscitar los mismos intereses y combatir puntos de vista tradicionales e históricos contrarios al único e indiscutido poder del dinero.

Según E. L. Hawkins en un trabajo llamado «Freemasonry» esta sociedad se constituyó definitivamente en Londres durante el año 1717 cuando las famosas «Four Old Lodges» se fundieron en una sola y comenzaron a crear filiales en todos los países hasta donde llegaba el prestigio inglés.

Hawkins no niega la existencia de logias anteriores al siglo XVIII, pero las distingue de «La Gran Logia» porque ésta se inicia como Masonería especulativa o armada con un aparato ideológico lo bastante amplio y universal como para acoger en su seno hasta a los mismos católicos, si así lo creyeren conveniente.

Estas logias especulativas auspiciaron también la formación de las llamadas sociedades de pensamiento, cuyos objetivos fueron extender las ideas protestantes en un sistema depurado, aparentemente, de toda preocupación dogmática. Estas asociaciones, sin declararse formalmente cristianas, hacían suya la universalidad de la Iglesia en un contexto que se pretendía más amplio y tolerante.

El «Diccionario Enciclopédico de la Masonería» editado por los Honorables Hermanos Tres Puntos Don Lorenzo Fra Ardines y Don Rosendo Ares Arderiu, ambos grados 33 del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, en la ciudad de Buenos Aires en el año 1947 bajo el sello de la imprenta Kier, tiene una Introducción lo suficientemente extensa como para informarnos de primera mano sobre los propósitos fundamentales de esta sociedad, por lo menos aquellos que pueden ser expuestos a la consideración de un público «no iniciado».

Los redactores españoles usaron para su trabajo un texto más antiguo, escrito originalmente en alemán en el año 1861 por alguien que firma J. G. Findel. El prólogo, obra de Findel, fue redactado en Leipzig y lleva por fecha la festividad de San Juan.

Sus adherentes consideran a la Masonería un arte; el arte supremo, sin que surja, para los no iniciados, la explicación clara de por qué es un arte y en qué resultados artísticos se reconoce. Sin pretensión de resolver este enigma remitimos a los dos libros que, según el prologuista, han dado la noción más exacta de lo que de-

be entenderse acerca de esta asociación. Estos dos libros son: «Trust and Folk»(«Confianza y Tradición») de Lessing y la «Adrastea» de Herder.

Posteriormente otros dos alemanes: Krause y Fessler escribieron también con suma penetración sobre este difícil problema y procuraron señalar la finalidad fundamental de la sociedad. Se trataba de crear una hermandad universal en torno a la práctica de las virtudes naturales, la sensibilidad religiosa y un amplio espíritu de tolerancia, para establecer así las bases espirituales de una franca cooperación en el progreso de la humanidad. No existía en ella ningún principio dogmático positivo, ni se decía más cristiana que musulmana o judía.

Con respecto a la naturaleza de la devoción masónica, el Diccionario nos informa que se trata, principalmente, de:

> «animar la disposición religiosa como inclinación natural del hombre, que es tanto más pura cuanto menos contaminada está por la adhesión a dogmas positivos».[117]

Para disipar cualquier duda cita una frase entre comillas que diría, de acuerdo con el criterio de los autores, cuanto se puede decir en favor de la clarificación de una noción algo confusa:

> «La devoción, en fervor en las oraciones es una disposición esencialmente francmasónica. El espíritu religioso que produce ese estado, es un espíritu puramente francmasónico».

Todas las religiones —nos dicen— tienen en común la «Devoción al Dios santo y eterno», pero la devoción pura, no contaminada por ninguna verdad revelada, es el tributo de la Masonería a ese Dios.

> «La Masonería es, en resumen, esa predisposición del alma por la cual la tendencia hacía el bien domina a las ideas contrarias; este dominio

117.- PLONCARD D'ASSAC, J: *Le Secret des francs-maçons*, Chiré-en-Montreuil, Éditions de Chiré, 1979.

de la tendencia ideal en cualquier grado que se obtenga, es la sola condición para formar parte de la Masonería».[118]

Es una suerte de «Iglesia universal» cuyos miembros están unidos por una fuerte disposición para cultivar lo que une y combatir lo que separa. Todos los credos son admitidos con la condición que no busquen imponerse ni sean, en sus afirmaciones, demasiado excluyentes.

> «No entra en su sistema admitir incondicionalmente todos los contrastes que existen y se conocen; antes por el contrario, reúne con frecuencia a sus asociados para que se instruyan mutuamente y aprendan a hacerlos desaparecer y a despojarse de ellos poco a poco; a prescindir de todo sentimiento hostil y desdeñoso, a fn de que todos juntos se aproximen al objeto deseado, que es destruir los contrastes y hacer que entre los afiliados se establezca una fraternal comunidad, formando un todo perfectamente armónico».[119]

La esencia de la Masonería

Hay dos aspectos de la Masonería que conviene distinguir con cierto cuidado. El primero y más importante de ellos, es el que se refiere a sus preocupaciones espirituales; el segundo hace a su efectiva influencia sobre nuestra civilización al convertirse en el respaldo más importante en la propagación de los criterios ideológicos fundados en una visión economicista del universo. Al primero de ambos aspectos lo consideraremos bajo la experta conducción de Rene Guénon, que pertenecía a la Masonería y fue, según su propio testimonio, un conocedor privilegiado de su enseñanza esotérica.

Los escritos de Guénon sobre la Masonería son numerosos y existían dispersos en diversas revistas, hasta que en 1964 fueron

118.- *Op. cit.* p.10, col. 1.

119.- *Ibid.*, p. 10, col. 2.

reunidos en forma de libro y reeditados en 1983 por las «Editions Traditionnelles» con algunas correcciones bajo el título «Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage», en dos tomos.

Guénon distingue también en la Masonería, como en todas las otras instituciones tradicionales conocidas, una enseñanza exotérica para uso de la gente en general y otra esotérica para consumo de los iniciados. En la medida en que una de estas sociedades degenera, los aspectos exotéricos se van imponiendo sobre los esotéricos y terminan por sumergirlos bajo el peso de un simbolismo deformado.

No le cabe la menor duda de que esto ha sucedido con la religión católica y se ha realizado también con la Masonería cuando perdió la alcurnia aristocrática de un saber iniciático y la reemplazó por las conclusiones ideológicas de la falsa sabiduría moderna. Para Guénon en el siglo XVIII todavía coexistían «con las manifestaciones del espíritu moderno en lo que tiene de más profano y anti tradicional», los últimos vestigios de las corrientes iniciáticas que conocieron mejores tiempos en los siglos más atentos a los misterios como fueron los de la Edad Media.

El mismo Guénon consideraba que nadie estaba mejor ubicado que José de Maistre para ilustrar esa particular posición del siglo XVIII por su condición de adherente a la Masonería durante su juventud y por su separación posterior, cuando las promesas de un conocimiento más profundo se revelaron como meras ilusiones.

En 1782 José de Maistre dirigió al Duque Fernando de Brunswick, Gran Maestro del Régimen Escocés Rectificado, una memoria donde se respondía a las siguientes preguntas:

¿La Orden tiene por origen una sociedad más antigua y cuál es esa sociedad? ¿Existen superiores desconocidos y quiénes son? ¿Cuál es el verdadero fin de la Orden? ¿Ese fin es la restauración de la Orden de los Templarios? ¿De qué modo el ceremonial y los ritos deben ser organizados para una mayor perfección? ¿La Orden debe ocuparse de las ciencias secretas?

Guénon aporta las respuestas de José de Maistre y se permite corregirlas según su propio ver y entender. A la primera de las preguntas responde De Maistre que carece de importancia si existe o no una relación de origen con la Orden del Temple. Por el contra-

rio, Guénon ve en esa conexión generadora el cordón umbilical que une la Masonería con la tradición iniciática y considera una pérdida lamentable la destrucción de los Templarios por orden de la Iglesia. Con esa ruptura, mucho antes del Renacimiento, se cortó el vínculo con la auténtica tradición.

No olvidemos que, entre otras acusaciones, la Orden del Temple, recibió la de practicar ritos gnósticos que habría adoptado en su larga actuación en Oriente. José de Maistre reconocía también que

> «la Masonería era una rama destacada y tal vez corrompida de un tronco más antiguo y respetable»,

sin que, al parecer, esta vinculación lo llevara a un conocimiento más profundo de esa filiación. No obstante decía también que

> «los hermanos más sabios de nuestro régimen piensan que hay fuertes razones para creer que la verdadera Masonería no es otra cosa que la Ciencia del Hombre por excelencia, es decir el conocimiento de su origen y de su destino. Algunos añaden que esta ciencia no difiere esencialmente de la que se aprendía en las iniciaciones griegas o egipcias».

A pesar de que aceptaba la existencia de una tradición primitiva y de que, probablemente, gran parte del contenido sapiencial de esa tradición perduró en los misterios iniciáticos paganos, teníamos que admitir que hoy eran para nosotros, totalmente inaccesibles.

Guénon le reprocha que tome tan fácilmente el partido de la ignorancia sin pensar que las formas secretas de la transmisión de esos conocimientos, tienen todavía su vigencia. Esto explica por qué razón su respuesta a la segunda pregunta sobre la existencia de superiores desconocidos sea tan negativa: De Maistre no los conocía. La corrección hecha por Guénon es típica de su modalidad y su manera de proceder en circunstancias semejantes: si un hombre de la inteligencia y la importancia de José de Maistre ignoró la existencia de superiores desconocidos, es porque la Masonería había perdido ya su filiación iniciática y carecía de los conocimientos que enlazan con la tradición primordial.

Para Guénon la parte más importante de esta «Memoria...» de José de Maistre es aquella donde responde a las dos últimas preguntas que tratan de los ritos y las ceremonias. Se ha perdido casi por completo el sentido de los símbolos y no solamente en su profundidad reveladora sino también en cuanto a su valor práctico y a su influencia sobre la disciplina espiritual. José de Maistre se refiere a esta dimensión más inmediata del simbolismo adscripto al ritual cuando escribe:

> «Treinta o cuarenta personas silenciosamente distribuidas a lo largo de las paredes de una cámara tapizada en negro o verde, vestidas ellas mismas con trajes especiales y hablando solamente con permiso, razonarán sabiamente sobre cualquier proyecto. Dejad caer las tapicerías, borrad los vestidos, apagad las bujías que iluminan el recinto, desplazad los asientos y veréis a esos mismos hombres precipitarse unos sobre otros y hablando todos al mismo tiempo...»

También hace hincapié en el valor del juramento porque significa el empeño que pone una voluntad libre para cumplir las decisiones de un jefe y pasa, en seguida, a aclarar cuáles deben ser los objetivos de un masón, particularmente aquellos que se refieren a sus conocimientos de la política:

> «No solamente se formará el corazón del masón en el primer grado; se aclarará también su espíritu aplicándolo al estudio de la moral y de la política que es la moral de los Estados. Se discutirá en las logias acerca de cuestiones interesantes sobre ambos aspectos y se pedirá, de vez en cuando, la opinión de los hermanos por escrito... El gran propósito de los masones será tener un gran conocimiento de la propia nación, de las cosas que posee y de las que le faltan; de las causas de sus desarreglos y de los medios para su regeneración».

Señalaba también De Maistre como otro propósito fundamental de la asociación, la lucha contra el escepticismo religioso y la unión de todos los cristianos en el perfeccionamiento de eso que los masones llaman «La Gran Obra» o la construcción del templo ecuménico donde se dan cita los verdaderos creyentes.

A propósito de este ideal masónico recordamos que en el año 1965 se inauguró en Washington el *Gran Templo Ecuménico* en donde podían cobijarse todas las religiones de la tierra. En esa oportunidad el Jefe de la Masonería Americana, David Rockefeller, expuso la opinión de que vería con agrado que todas las confesiones cristianas coincidieran en una ceremonia común. Cuatro años más tarde, importantes reformas del *Concilio Vaticano II* se realizan en consonancia con la comunidad protestante de Taizé, gracias a la influencia del Cardenal Bugnini, de conocida vinculación con la Masonería.

Finalmente y como labor propia de los hermanos más avanzados en las jerarquías masónicas, encontramos la misión de hacer avanzar eso que De Maistre llama «el cristianismo transcendente» y que para él significaba «la revelación de la revelación», o la ciencia secreta que fue revelada por Dios en el principio.

> «Los hermanos admitidos a la clase superior tendrán por objeto de su estudio y de sus reflexiones profundas, la búsqueda de los hechos y conocimientos metafísicos... Todo es misterio en ambos Testamentos y los elegidos de una y otra ley eran *verdaderos iniciados*. Hay que interrogar a esa venerable antigüedad y preguntarle cómo entendía *las alegorías sagradas* ¿Quién puede dudar que esas investigaciones no nos provean con armas victoriosas contra los escritores modernos que se obstinan en ver en las *Escrituras* sólo su sentido literal? Ellos han sido refutados por la expresión de *misterios de la religión* que empleamos ciertamente sin penetrar bien el sentido. Esa palabra, *misterio*, significaba en el principio, una verdad escondida bajo los símbolos usados por aquellos que la poseían».

Hasta aquí De Maistre, quien lleva agua para el molino de Guénon al señalar con bastante claridad, las aspiraciones esotéricas de la Masonería. Pero tanto De Maistre como Guénon no tardaron mucho tiempo en advertir que esas convocatorias a la interrogación de los misterios, no pasaban de simples promesas destinadas a mantener en vilo la imaginación de algunos pedisecuos. La Masonería real se conformaba con menos y sin dejar de aspirar a convertirse en una réplica de la Iglesia o acaso a sustituirla, limitaba sus pretensiones al ejercicio de influencias muy decisivas sobre los negocios de este mundo.

MISIÓN DE LA MASONERÍA

Cuando se trata de descubrir la misión de una sociedad, la primera tarea es observar su carácter, su naturaleza, las fuerzas que lo sostienen y los intereses que fundan su autoridad ¿Quién o quiénes dan esa misión? Cuando se analiza la constitución de la Masonería, se corre el riesgo de perderse en el laberinto de las jerarquías que parecen más para disimular, que para revelar el poder real que mueve todo el aparato. En el fondo se trata de una organización secreta que trata de diluir la responsabilidad de ciertas decisiones y procura borrar la personalidad del poder que la rige. Por esa razón cuando se trata de ubicar ese poder, abundan las conjeturas y faltan auténticos conocimientos. Supongo, sobre la base de una estimación, no más probable que otras, que en la cúpula de la asociación existe una lucha por el predominio que explica las fluctuaciones y los cambios de frente en las maniobras tácticas.

La Iglesia Católica sostiene que fue Cristo mismo quien envió a sus apóstoles con la misión de expandir la Buena Nueva y bautizar a las naciones en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Hay en esta misión una energía religiosa que se traduce en dos frutos concomitantes: la consolidación de los lazos naturales que unen a los hombres y la creación de hábitos y disposiciones sobrenaturales que incoan la creación de ese Reino misterioso presidido por Cristo y cuya culminación se espera para el fin de los tiempos, pero del que la Iglesia es un anuncio autorizado. Los que se encuentran fuera de la tradición eclesiástica pueden cuestionar el origen divino de su mandato y por ende el carácter efectivamente religioso de su misión, pero aquellos que pertenecen al espíritu de la fe, no dudan de ella. La Masonería no se presenta como una sociedad de institución divina, pero asume la responsabilidad de

> «buscar la unión con la naturaleza y la divinidad, obteniéndola por medio del ennoblecimiento moral. Este debe ser el constante propósito de la humanidad y éste es siempre también el de nuestra asociación».[120]

120.- *Ibid.*, p. 11, col. 1.

En apariencia no se opone a los designios de la Iglesia y hasta se puede atisbar el deseo de confirmarlos, si nos atenemos al tenor de la declaración, pero si nos fijamos mejor, notaremos la intención expresa de renunciar al mandato de Cristo y sustituir *Su* autoridad por una potestad humana que desconoce el valor sobrenatural de la religión revelada. Más aún, la intención expresa es corregir la catolicidad de la Iglesia por una ecumenicidad que abarque también las desviaciones heréticas dentro del Cristianismo y hasta las otras religiones, en la medida en que no pretendan hacer prevalecer su exclusividad. Es una suerte de iglesia paralela y laica, que busca un poder semejante al de la Iglesia, pero con medios y fines puramente humanos, pero que sus adeptos consideran divinos por el hecho de ser simplemente naturales.

Si efectivamente existe un orden sacramental instituido por Dios en la asamblea de sus fieles para alcanzar en el Cuerpo Místico de Cristo la unión de todos los hombres de buena voluntad, no se lo niega, la Masonería lo corrige en tanto no están incluidos lo que por algún motivo particular o ideológico se han separado de él. Es, si se quiere leer su intención en otra clave, una Iglesia más católica que la *Unam. Sanctam* a la que abiertamente no se desdeña, pero cuando se reflexiona seriamente sobre ella, con criterio masónico, se la considera más bien como un motivo de separación y discordia. El fin último de la Masonería no es tanto «el Reino de Dios y su justicia», como la ciudad del hombre y su utilidad.

> «Nuestra sociedad —afirman— no es la realización de un plan determinado,, sino de una institución en vía de crecimiento y extensión. Persiguiendo lo ideal se crea al fin una situación en la cual la voluntad de Dios llega aseria voluntad de todos. La unión con la naturaleza y su divinidad, obtenida por medio del ennoblecimiento moral, debe ser el constante propósito de la humanidad y éste es siempre el de nuestra asociación». [121]

Los masones sabrán usar siempre el lenguaje adecuado a su tiempo y al lugar donde se desarrolla su prédica. Nada de disonan-

121.- *Ibid.* p. 11, col. 1.

cias inútiles, pero sí un fino deslizamiento del plano religioso al natural que lleve las ideas hada el clima laicista que se desea crear.

La Masonería se colocó de inmediato a la cabeza de ese movimiento espiritual que, a través de una concepción profana del universo, conduce paulatinamente a la constitución de un poder mundial radicalmente laico.

El masón, como el cristiano, sabe perfectamente que no se puede producir ningún cambio efectivo en el orden social, si no se modifica previamente la disposición moral de las minorías encargadas de conducir el movimiento. La iniciación masónica atiende a esta necesidad de la vida interior y trata de promover el ánimo para el cultivo de las virtudes cardinales, pero fuera de ese contexto sobrenatural donde las colocó la ética cristiana.

> «Con ese propósito —se aconseja— el masón debe esforzarse por adquirir un conocimiento exacto de sí y procurar separar en su propia alma la dulce, santa y benemérita caridad de los lazos del egoísmo, de la sensualidad y la pereza».[122]

La caridad, tan prolijamente adjetivada es, según criterio masónico, una disposición filantrópica orientada al bienestar de todos y que, bien entendida, comienza por casa. El motor moral de la Masonería es designado, no muy claramente, como «lo ideal». Si se desea prestar a esta noción un sentido conceptual más preciso, se puede caer en una parcialidad excluyente o, si se prefiere, en una suerte de ortodoxia fija. El objeto de la fe masónica no tiene contenido concreto y en la inexpresada confusión de esa finalidad caben todos los matices y entran todos los propósitos, siempre que coincidan en un ataque frontal u oblicuo a la existencia de una cabal sabiduría revelada.

En la misma medida en que la conciencia cristiana se adormece y pierde el rumbo de su orientación esjatológica, es fácil convencer a esos semi-creyentes de que los pretextos humanitarios esgrimidos por los masones son en realidad cristianos.

122.- *Ibid.*

El *Diccionario de la Masonería* cita las siguientes palabras de Schleiermacher porque traducen, de acuerdo con la opinión del autor del Prefacio, el verdadero espíritu de las logias.

> «Cada uno de los miembros de las logias, se ejercita como si se tratara de la práctica de un arte, en arreglar su existencia de acuerdo con los preceptos de la honradez y de la razón. Trabaja conscientemente para llegar a la perfección. Entre todos se despierta una cierta emulación y a todos asalta el deseo de producir algo que sea digno de la asociación. Todo esto obliga a perseguir con constancia el objetivo más apropiado al carácter de cada uno. Después que lo ha logrado se apresura, voluntaria y gozosamente, a comunicar los resultados que ha obtenido y de este modo se afirma la unión entre todos. Ninguno de ellos tiene la conciencia de sí mismo, sino la conciencia del todo».

Subrayo la última frase porque no es solamente una expresión retórica, sino una suerte de movimiento espiritual que aspira a la unión de las conciencias personales con el todo colectivo. Cuando se acusa a los masones de auspiciar la formación de una ciega obediencia a las logias, se defienden esgrimiendo el énfasis puesto en el desarrollo de la responsabilidad personal.

El término «talleres» aplicado a los grupos de trabajo y tan extendido hoy entre el zurdaje cultural, es uno de los más usados en los ambientes masónicos o de inspiración masónica. A. W. Müller en su artículo sobre la «Francmaçonnerie» de la Enciclopedia de Eroch y Gruber, escribe a este respecto:

> «Las logias son verdaderos talleres en los que se trabaja por restaurar el tipo primitivo del hombre, alterado por circunstancias desfavorables y por las tendencias separatistas de la sociedad, que le han hecho perder su pureza y su perfección primera. Este fin es perseguido, desde luego, en el círculo restringido de la asociación y se procura dar, a esta obra de reforma, toda la perfección y el desarrollo de que es susceptible, para ponerla en seguida al servicio del público en general y hacer que contribuyan, en todo cuanto sea posible, al bien de la humanidad, a su perfección, a su desarrollo y al mejoramiento constante y continuo de sus condiciones, de su naturaleza y de su carácter».

No dudamos que la descripción está hecha por alguien que participa con entusiasmo de «la Gran Causa», pero llamamos la atención sobre un aspecto de la cuestión que el articulista no desarrolla: ¿Qué significado tiene para él la frase: «restituir al tipo primitivo de hombre»?

No creo que su intención se detenga en la mera rectificación moral de una personalidad desviada. Hay en la proposición un contenido más hondo, como si más allá de los usos y costumbres impuestos por la sociedad se apuntara a un reencuentro con el hombre primordial, tal como es concebido por la tradición gnóstica y cabalística. No es exceso de prevención sospechar que las circunstancias deformadoras provienen de las religiones positivas y en particular del catolicismo.

Hemos señalado algunos aspectos positivos de la misión que se adjudica la Masonería, pero no es difícil descubrir que tales intenciones son un poco oscurecidas por el combate que la sociedad de los *Hermanos Tres Puntos* lleva contra las fuerzas que la tradición religiosa opone a sus designios. En esta perspectiva batalladora la Masonería aparece en una línea paralela al proceso disociador de la revolución. Las utopías ideológicas con las que se intenta fundar la nueva ciudad son los famosos ideales que la sociedad masónica hace espejear en la imaginación de sus pedisecuos para que participen, con todas sus energías, en la creación de un modelo que correspondería a las exigencias antroponómicas del hombre primordial.

Actitud ante los Estados

La actitud espiritual del hombre moderno, lo que podríamos llamar también sus preferencias valorativas economicistas, están en el origen de la formación y el proceso de todas esas técnicas de dominio que toman su fuerza en las ciencias positivas. Se trata ahora no solamente de poseer el mundo natural, sino de extender ese señorío hasta el hombre y sus modelos sociales y tratar de corregir, con medios exclusivamente humanos, las deformaciones y los desequilibrios que la tradición religiosa atribuyó a la *Caída*.

No obstante, la masonería expone sus propósitos revolucionarios a partir de la organización política del Estado y como una consecuencia legítima del ejercicio del poder. El despotismo ilustrado es su cabal negocio político y no una lucha frontal, desde las bases, contra los poderes constituidos. *Los Hermanos Tres Puntos* se pusieron en actividad decididamente revolucionaria cuando se trató de romper con ciertas potestades que, por el espíritu de su fundación, hacían difícil o imposible la faena de absorción que se habían propuesto.

Lessing hizo una observación a este respecto que pone la cuestión en su quicio y exime de cualquier otro comentario.

> «Es interés de los Estados —observaba— mantener buenas relaciones con la Masonería. Esto constituye siempre un indicio a favor de la estabilidad y el vigor de un gobierno. Se lo considera fuerte cuando se ve que la Masonería goza de todas sus libertades, así como manifiesta su debilidad y la poca confianza que tiene en sí mismo, el gobierno que persigue a la Masonería y entorpece su establecimiento y su desarrollo».

La Masonería apoya al Estado y lo respalda, precisamente, en la línea de un crecimiento que tiende a fagocitar las comunidades intermedias: familia, corporaciones de oficios, nobleza y Magisterio de la Iglesia. Este es un paso indispensable para que los poderes financieros que sostienen la Masonería, puedan extender su influencia y sustituir el sistema tradicional de las autoridades. Tampoco es preciso estar dotado de una gran susceptibilidad para advertir en el párrafo de Lessing una advertencia amenazadora. Otro texto atribuido por Bernard Faÿ a Tierce e incluido en su libro «La Francmasonería y la Revolución intelectual del siglo XVIII», expone las obligaciones del masón frente a los poderes constituidos.

> «Un masón es un súbdito pacífico de los poderes civiles en cualquier sitio donde resida o trabaje. No se inmiscuye nunca en los *complots* o conspiraciones contrarias a la paz o al bien común. Se comporta con obediencia ante los magistrados inferiores. En razón de que la guerra, la efusión de sangre y la confusión han perjudicado siempre a la Masonería, los antiguos reyes y príncipes se han sentido siempre más dispuestos a estimular la actividad de la misma a causa de su índole pacífica y su fidelidad.

> En tal modo responde con sus acciones a las quisquillas de sus adversarios y acrecienta cada día el lustre de la fraternidad que ha brillado siempre en la paz. De aquí que se diese el caso de un hermano rebelde ante el Estado, él no deberá ser sostenido en su rebelión, aún cuando se podrá tener piedad de él como de todo hombre desdichado, y aunque la fiel fraternidad debe desautorizar su rebelión y no ofrecer el más mínimo tema de suspicacia para el gobierno, sin embargo si no fuere convicto de otro crimen, no podra excluírselo de las logias, ni anular sus relaciones con las mismas».

Comenta Faÿ que quienes dictaron las leyes masónicas de Inglaterra, Francia, EE.UU. y Holanda lo hicieron siguiendo diversas inspiraciones de acuerdo con la relación que la Masonería mantenía con sus respectivos Estados. El masón inglés, norteamericano o francés podía complotar sin riesgo de ser expulsado de las logias; no así el holandés.

Los príncipes ingleses de las casas de Orange y Hannover fueron masones y como los grandes dignatarios de la Corona Inglesa también lo eran, las intrigas masónicas en contra del Estado estaban limitadas a las oscilaciones de los intereses partidarios que se disputaban el poder. El rey de Francia no era masón y cualesquiera fuesen las libertades que tanto Luis XIV como Luis XV se tomaron con respecto al sexto mandamiento, fueron monarcas católicos, pero con más sinceridad y pasión lo fueron Luis XVI y María Antonieta. Esto explica la decisiva intervención de la Masonería en la preparación y en la ejecución de la Revolución Francesa.

Actitud ante la Iglesia Católica

La Francmasonería hace alarde de neutralidad con respecto a las afirmaciones dogmáticas de las confesiones religiosas, se coloca paladinamente sobre ellas y ofrece la posibilidad de una unión universal de los creyentes dentro de un ecumenismo más completo y terminado que aquél pretendido por la Iglesia Católica.

Asociación nacida en clima protestante y crecida en el mundo católico bajo inspiración liberal, buscó en la renuncia explícita a todo

particularismo dogmático, el punto en que la libertad de conciencia, dándose de mano con la tolerancia, puede admitir cualquier afirmación religiosa sin pretensiones de verdad incontestable.

Como su preocupación fundamental es el hombre y no Dios, el valor de la religión se considera en función antroponómica y no teonómica. Tengan o no conciencia clara del problema, piensan que Dios ha sido hecho para el hombre y no el hombre para Dios. Las reales o supuestas extrañezas del masón ante la hostilidad de la Iglesia, sólo se pueden explicar por su absoluta inocencia teológica o por una elaborada malicia antidogmática.

La Masonería nunca negó sus vinculaciones gnósticas, ni las raíces religiosas de su simbolismo, aunque según Guénon, que conocía muy bien el tema, dio de esos símbolos una interpretación racionalista.

> «La Francmasonería existe -escriben los autores del *Diccionario*— y se demuestra por sus símbolos, en los que domina la idea de que la asociación de los francmasones es una sociedad de verdaderos albañiles cuyo objeto es la construcción de un templo, el templo de Salomón. La tendencia de cada masón y de cada logia debe ser la luz, la verdad y la virtud; por eso las logias son consideradas los medios para la propagación de toda luz y colocada a Oriente, porque está admitido en principio que el Gran Maestro debe residir en Oriente». [123]

La lengua, pasablemente oscura, tiene su llamita pentecostal en la frente y no resulta raro que la iglesia Católica se haya preocupado por este modo de hablar y de pensar que tanto recuerda los designios de la Kabalah y de otras sociedades gnósticas.

La atención del Magisterio Eclesiástico estaba atraída por el carácter de una asociación cuyos objetivos confesados no parecían coincidir con los que se suponía ocultos, y sólo accesibles a los más altos grados de iniciación. Ante los ojos del espectador común, fuera o no adherente, era una sociedad filosófica y filantrópica, cuyas declaraciones bregaban por la independencia de la razón humana

123.- *Ibid.*

y, sin decirlo abiertamente, parecía eliminar todo el orden sobrenatural sostenido por la revelación de Nuestro Señor Jesucristo.

No se descartaba, para el hombre privado, el recurso a la religión, así fuera la católica, siempre y cuando esa pretensión quedara en el ámbito de la subjetividad. El Estado y la legislación debían ser neutrales, porque si bien la autoridad viene de Dios, lo hace a través del «pueblo soberano» y sus gestores publicitarios o agentes electorales. En orden al conocimiento, la única luz que alumbra al hombre sobre la tierra es la de su razón y el saber que en ella se funda.

Sin penetrar con mucha hondura en el terreno de la moral personal, la Masonería mantiene una postura solemne y no exenta de cierta gravedad laica. Los masones han introducido en la vida pública todas las leyes que tienden a una constante secularización de la sociedad: educación común y laica; unión puramente civil de los matrimonios y divorcio. Fueron los primeros en protestar contra la libertad de testar y contra el entierro religioso.

Si bien se observa, el interés fundamental de la Masonería es influir sobre las masas y mediante esa influencia ejercer sobre ellas un dominio espiritual absoluto. Una faena de esta índole requiere el dominio de dos frentes: uno que suscite las ideas favorables a la masificación y otro que capte los reclamos que nacen de las multitudes masificadas. Ambas dimensiones explican los cambios de táctica y también las discrepancias que suelen darse en el seno de esta sociedad.

La disciplina interna observa un ritual con ceremonias y emblemas tomados de la tradición religiosa cristiana, de los ritos antiguos y de los cultos iniciáticos, cuando no de las viejas corporaciones de arquitectos. De acuerdo con los testimonios de algunos masones apóstatas, hubo logias que no desdeñaban los sistemas ocultistas, cabalistas y teosóficos mezclados, no siempre con armonía, con las ideas comunes a las sectas.

Sin tener un sistema filosófico único como método del conocimiento, los masones ensayaron todas las maneras de pensar que concretaran un alejamiento del realismo clásico común a la filosofía grecolatina y de inspiración cristiana.

Durante el mes de Abril de 1738 el Papa Clemente XII abrió el fuego contra la Masonería con la bula llamada «In Eminenti». De-

cía en ella que la Masonería reunía en su seno hombres pertenecientes a cualquier religión y aunque sus estatutos tenían la apariencia de sostener una moralidad natural, en el fondo poseía objetivos secretos e imponía a sus socios el mandato de no hablar de ellos. Infligió a los sectarios una excumunión formal y reservó para la Santa Sede la contemplación de los casos particulares cuando dieren lugar a una apelación.

Cuatro años antes el Pontífice había prohibido, bajo pena de muerte y confiscación de bienes, la actuación de la Masonería en el territorio bajo su jurisdicción soberana. La ruptura del sistema religioso por el triple ataque del protestantismo, el liberalismo y la revolución había producido sus frutos amargos y las sanciones puramente espirituales estaban fuera de estación.

La espiritualidad de la Masonería

No temo repetir lo que he afirmado en varias ocasiones a lo largo de estas reflexiones sobre el Iluminismo: el cambio de la espiritualidad europea que alcanza su punto culminante en el siglo XVIII, fue provocado por un giro de las preferencias valorativas que produjo ese vuelco hacia el dominio técnico económico de la realidad terrena. Esto obligó a revisar críticamente la estructura espiritual del Antiguo Régimen y se llegó a la conclusión de que si se quería progresar en la línea efectiva de una posesión más completa del mundo, había que borrar las huellas que pudieren quedar de los viejos rumbos axiológicos.

La Francmasonería nació con el vigor de una iglesia laica que quería aprovechar la fe y el fervor de los antiguos pueblos cristianos, para ponerlos al servicio de un nuevo modelo social fundado en los principios fundamentales de la ideología: antro-ponomismo, progresismo, evolucionismo, historicismo, economicismo y democratismo, sin contar el inmanentismo filosófico; fundamento de toda auténtica antroponomía.

Para animar a estos principios, convirtió el pliegue habitual de las virtudes teologales en sendos impulsos destinados a vigorizar la ciudad del hombre y no el esjatológico Reino de Dios.

La fe se diluye en un deísmo sin dogmas que perdura por su valor pragmático, que garantiza la disciplina de la vida interior, todavía necesaria en los negocios de este mundo. La caridad se convierte en filantropía y la esperanza en adhesión al esfuerzo transfigurador del trabajo humano. Ha perdido hasta el menor resabio de su tensión teológica hacia el logro definitivo de las promesas redentoras, para convertirse en expectativa jubilosa del esfuerzo colectivo.

El trabajo, en la tradición cristiana, fue sinónimo de pena y de preocupación por las cosas terrenas. En la óptica masónica es faena purificadera y ascética, único camino viable para el progreso. Con este criterio el valor de las virtudes contemplativas cae en ominoso olvido. Se desprecia el efecto sobrenatural de la oración sosegada en el recogimiento silencioso y desaparece del campo de los intereses vigentes. Lo que fue la más excelsa tarea de la Iglesia militante es motivo de oprobio para la nueva concepción de la vida.

Estas preferencias valorativas cambian radicalmente la relación del hombre con el mundo y no solamente el contenido de las virtudes teologales, sino también la jerarquía de los órdenes en que se distribuía el saber humano sobre el universo. Lo contemplativo cede a lo productivo y esta defección pervierte, en sus disposiciones más profundas, el dinamismo práctico. El hombre, definido esencialmente como trabajador, ve el mundo como la materia prima ofrecida a la doble concupiscencia de su mente y de sus manos. Es apenas un campo para ejercitar el esfuerzo, una realidad maleable para su actividad demiúrgica. Bastará trasladar estos criterios técnicos de la realidad inorgánica a la sociedad humana, para que nazca el designio de modelar la naturaleza política conforme a un modelo técnicamente elaborado.

Si se observa en esta perspectiva la labor revolucionaria cumplida por la masonería, se verá que toda su tarea está presidida por una concepción economicista. La exaltación de estos criterios pragmáticos inspira su lucha contra los representantes del modo de pensar tradicional. Desde la secularización de las virtudes teologales hasta el esfuerzo de un mejoramiento moral, obedecen a razones utilitarias y se guían de acuerdo con proyectos que la Masonería llama ideales, forjados en los talleres de esta fábrica de utopías.

Esta manera de comprender la relación fundamental del hombre con el mundo y también del hombre consigo mismo, hallará su expresión ideológica en el pensamiento que, a partir de Descartes, se esmera por concebir la realidad como si fuera un proceso cuyas ciegas fuerzas productoras logran en la mente humana su plena auto-conciencia. Darle al hombre la seguridad de que él es Dios, pero solamente a través de una evolución social histórica, es su objetivo primordial.

La Francmasonería no fue la única sociedad organizada para encauzar el proceso revolucionario en vistas de un cambio político que pusiera en sus manos la dirección de los gobiernos. Pero fue, indudablemente, una de las que obró con más sagacidad y la que supo sacar mejor partido de las conmociones provocadas por su prédica.

En Alemania se unió con la *Fraternidad de los Rosacruces*, herederos de la Alquimia y la Filosofía Mística del siglo XVII. Esta vinculación, aparentemente tan alejada de todo interés pecuniario inmediato, puede hacer pensar en un brote desinteresado de las aficiones especulativas. No obstante conviene advertir que una visión economicista del mundo suele coincidir con una actitud personal totalmente ajena a los negocios de cualquier tipo.

En estos casos, lo que cuenta es la espiritualidad y no las condiciones individuales para el tráfico económico. El hombre fáustico, como gustaba decir Spengler, nace acaso del resplandor lírico de las fraguas pero concluye, juiciosamente, en la creación de algo tan burocrático y pedestre como el Banco de Londres.

> «La unión de la Masonería —escribía Albert Rivaud en el tomo V° de su Histoire de la Philosophie— con la mística y el racionalismo se explica por una doble actitud de defensa contra los controles de la ortodoxia religiosa y política».

En primer lugar se trata de reemplazar las diferentes iglesias: catolicismo, luteranismo, calvinismo, pietismo, etc. y luego proveer a los asociados con un refugio contra las persecuciones políticas.

> «En efecto —añadía— la Masonería debe ser una iglesia semi clandestina, cuyo papel es absorber las iglesias rituales en una síntesis ecumé-

nica. Debe orientar sin violencia, por medio de una persuasión discreta, los pensamientos y los sentimientos individuales que el estado quisiera eliminar. Así, un deísmo vaciado de dogmas religiosos tiende a instaurar una religión de la humanidad; el culto del hombre que progresa hasta la perfección en un movimiento indefinido».

La Masonería y la Revolución

Como escribía Bernard Faÿ: la Masonería del siglo XVIII creó el espíritu de la Revolución; el espíritu de la Revolución forjó las revoluciones y éstas crearon una Masonería nueva instalada en el poder político.

No sólo el espíritu de la revolución fue obra de la Masonería, sino que ésta intervino también, activamente, en su realización. Se valió de la aristocracia y de la alta burguesía, como así también de muchos prelados y grandes magistrados del gobierno monárquico.

Ilustrados por convicción y educación, los masones no se dirigieron en sus prédicas a las clases populares y, si en alguna oportunidad un masón ilustre apeló a la muchedumbre, lo hizo en circunstancias muy especiales y reconociendo que tales gestos no eran habituales y se consideraban peligrosos por las pasiones que podían desatar. Por lo demás, no hay que olvidar que la revolución comienza con el individualismo y éste es, por antonomasia, burgués. Para extender la revolución hasta el pueblo, antes hay que atomizarlo, es decir, convertir al hombre de pueblo en un pequeño burgués individualista sacándolo de las manos del cura párroco y poniéndolo en las del maestro laico. El periodista vendrá a coronar este esfuerzo de plenitud cívica.

El poder de la Masonería estaba en la calidad del reclutamiento; por esa razón buscaba sus adeptos en las clases dirigentes y solo llegaba a las masas a través de agentes pagados para la agitación popular, como pudieron ser esos que reclutó el Duque de Orleans y que provocaron los levantamientos de París.

En Inglaterra la Masonería actuó a la sombra del Parlamento y de la Corona y secundó como un instrumento eficaz la política del

Imperio. En los límites de ese país fue, si se quiere, una institución patriótica. En las otras naciones era una sociedad internacional que aprovechaba la moda y el predominio de las ideas inglesas para extender su influencia a nivel mundial.

Durante los años que precedieron a la Revolución Francesa la Francmasonería penetró en los sitios más importantes de la sociedad gala. Parlamentos, ejército, academias y hasta la misma Corte, tienen sus «Hermanos Tres Puntos» estratégicamente ubicados.

La formación del Gran Oriente Francés bajo la presidencia del Duque de Chartres se produjo en 1772 y muy pronto las logias invadieron París y las provincias y penetraron en el seno de la misma Iglesia. Hubo logias formadas exclusivamente por sacerdotes, lo que no quiere decir que actuaran de acuerdo con los planes revolucionarios más extremistas, y no es ninguna novedad decir que había entre las diferentes logias, un acuerdo monolítico.

En el año 1789 había en Francia seiscientas logias. El Duque de Orleans, el de La Rochefoucauld-Liancourt y el de La Rochefoucauld d'Einville y las grandes casas de los Roban, Noailles, Polignac, Bouillon, Lafayette y Segur pertenecían a la Masonería.

De todos ellos el más importante fue, sin lugar a dudas, el Duque de Orleans ya por su posición cercana al trono, como por el poder de su enorme fortuna, la más grande de Francia.

Los historiadores de la Revolución Francesa no han logrado ponerse de acuerdo sobre el papel real jugado por esta sociedad.

Para unos la revolución fue un proyecto masónico llevado a buen término según un plan perfectamente establecido de antemano. Esta idea monolítica tropieza con la dificultad de explicar las diversas fases de la revolución con las marchas y contramarchas, sin olvidar que sus cabecillas, todos masones, se destruyeron prolijamente entre ellos sin establecer acuerdos sobre un plan único.

Existen razones para juzgar como muy positiva la intervención de la Masonería en el origen y el desenlace de la revolución. En primer lugar porque esta sociedad se desarrolla en Francia a partir de la mitad del siglo XVIII y su prosperidad coincide con los primeros síntomas ideológicos y políticos de la revolución. En segundo lugar, la proliferación de las «Sociedades de Lectura» de obediencia masónica y encargadas de propalar su ideología pertenece tam-

bién a esa época. A estas asociaciones de lectores se sumaron muy pronto las «Sociedades Académicas» en las que figuraron muchos escritores a los que se premiaba y se les concedía asistencia financiera en la medida en que sus ideas coincidían con la ideología masónica. Algunos de estos plumíferos fueron empleados en la confección de folletos, libelos y panfletos contrarios al gobierno. En tercer lugar, la Masonería, como sostiene Ploncard d'Assac, no era solamente una sociedad secreta; era una superposición de sociedades secretas y cada una de ellas ignoraba lo que sucedía en los grados superiores. Estos secretos y estas casi ocultas superposiciones jerárquicas, permitieron ligar a la acción masónica una cantidad de gente que podía coincidir con todo o solamente con parte de los propósitos de la secta.

Las asociaciones para la lectura fueron los centros publicitarios de los libros de Voltaire, Diderot, D'Allembert y Rousseau y de muchos otros, literariamente inferiores, pero no menos eficaces para su acción subversiva. Voltaire fue miembro de la logia llamada «Las nueve hermanas» a la que también pertenecieron Chamfort, Condorcet, Brissot, Desmoulins y Danton.

La Masonería sabía escoger muy bien sus blancos y una de las víctimas más ilustres de sus intrigas calumniosas fue la Reina de Francia, María Antonieta, tal vez por una disposición vengativa del despechado Duque de Orleans o quizá, como pensaba Mirabeau, porque fue el mejor baluarte del trono francés en un momento de peligrosa debilidad.

Henri Valentino, autor poco afecto a la monarquía tradicional francesa, escribió con respecto a la actividad desinformadora de la Masonería:

> «Los afiliados a la Masonería, repartidos en 630 logias agrupaban a más de treinta y cinco mil adherentes bajo la dirección del Gran Oriente de Francia. Todos soplaban sobre el fuego de la revolución. Los epigramas, las coplas y las canciones volaban de boca en boca alimentadas por los murmullos de la gente de la Corte. Los libelos atroces contra María Antonieta, *flagelo del Reino y escándalo del siglo,* impresos en talleres clandestinos, estaban llenos de calumnias y adornados con figuras lascivas. Se vendían en las trastiendas de París y eran difundidas por las gacetas en toda Fran-

cia. Hojas volantes cargadas de infamia eran arrojadas en paquetes en los vestíbulos de Versalles y hallados en los escritorios del Rey y de la Reina».

Los famosos *Cuadernos de los Estados Generales*, preparados en 1789, tienen un aire de familia con otros escritos masónicos que hacen pensar, hasta al más cándido, en una orquestación regulada a través de toda Francia. Si hubieran sido obra espontánea de los diferentes grupos regionales denotarían, unos y otros, la diversidad de sus procedencias en el estilo, la magnitud y el tenor de las quejas. Muchos de esos cuadernos han nacido de una misma pluma y casi todos tienen consignas que hacen pensar en una preparación previa al suceso. Indudablemente son obra de una organización única con filiales en todo el territorio. No es un abuso suponer que la Masonería preparó los cuadernos, como por lo demás todo el clima espiritual de la Revolución.

XIV

KANT Y LA IDEOLOGÍA LIBERAL

INTRODUCCIÓN

EL crecimiento de la economía lucrativa trajo, como inmediata consecuencia, una tremenda expansión de la productividad industrial y la lucha por ubicar esos productos en todos los mercados que se abrían a las manufacturas europeas. En el fundamento de esta fuerza progresiva, existía una espiritualidad que la explicaba y que trataba también de justificarse, construyendo para ello una nueva concepción del mundo y del hombre que venía a completar con ventajas palpables, la idea que la tradición religiosa había impuesto a las generaciones anteriores.

Esta idea del mundo a la que estamos tentados de llamar «ideológica» para denotar su carácter constructivo y poético más que teórico, tuvo un primer momento puramente destructivo y encaminado a combatir un orden de convivencia que se oponía al desarrollo.

Pasado el momento de esta ensañada lucha contra todos los privilegios, derechos y libertades nacidos en el transcurso de una historia secular, se impuso la necesidad de perfilar con más rigor los

rasgos de una ciencia del mundo y del hombre que estaba llamada a sustituir a aquella acuñada por la escolástica medieval.

Los pensadores respetuosos de la fe tradicional, tenían la certeza de vivir en un universo que Dios había creado de la nada y en medio del cual el hombre podía encontrar el rumbo de su destino eterno. Los ideólogos alemanes, en el venerable zurco de Descartes, tratarán de explicar el orden cósmico a partir del hombre y hallarán en el pensamiento humano las formas que construyen, desde la inmanencia, la racionalidad del mundo. En esta faena nadie fue tan lejos como Kant, y la *Crítica de la Razón Pura* se convirtió, por un antroponomismo sin fisura, en el modelo del pensamiento moderno.

El «Iluminismo» había visto en la ciencia físico matemática un modo de conocer que debía imponerse como paradigma indiscutido de toda reflexión digna del hombre «ilustrado». Ella fijaba la movilidad del universo en leyes propuestas por la razón con precisa formalidad geométrica y luego corroboradas por las exigencias de la actuación técnica sobre la realidad. Era una ciencia que satisfacía la *libido dominandi* del hombre fáustico, y al mismo tiempo, su afán de exactitud.

Kant codificó este modelo en un empresa intelectual que reiteraba los intentos de Locke y Hume en un contexto nocional más riguroso y propuesto con una audacia reflexiva a la que nunca llegaron sus precursores ingleses.

Todos sabemos que nació en Königsberg, Prusia Oriental, en el año 1724 y que procedía de una familia de la pequeña burguesía formada en el clima del más pacato pietismo. Vivió casi sin salir de su ciudad todo el resto del siglo XVIII y murió cuando Napoleón, declarándose Emperador, decepcionó la esperanza de los burgueses alemanes que habían visto en su estrella a un libertador de naciones cuando no, como Hegel en Jena, al *Espíritu del Mundo* a caballo.

Pequeño de estatura, flaco, de hábitos sedentarios, este maniático de los horarios y los paseos a pie por las calles de su ciudad natal ocultaba, bajo sus apariencias, el arma mejor aguzada, de la mentalidad revolucionaria. A su lado Voltaire, Diderot y Rousseau eran simples retóricos sólo capaces de encender lectores sin grandes exigencias intelectuales.

Liberal por temperamento, pese a la severidad de su formación religiosa, estuvo siempre dispuesto a confiar con optimismo en el progreso del hombre. Por eso admiró la Revolución Americana y saludó con alegría el estallido del '89 en Francia. Allí donde un hombre formado en el realismo clásico veía una absoluta calamidad, Kant aplaudía el conato de una esperanza promisoria. Se dice que más tarde corrigió un poco su entusiasmo revolucionario al conocer algunos detalles particularmente macabros de la época del Terror. No lo creamos demasiado; los grandes pensadores alemanes tienen el privilegio de observar las peores atrocidades en un clima tan depurado y abstracto que la sangre verdadera nunca llega hasta sus escritorios y las responsabilidades concretas de los crímenes cometidos se diluyen en la irresponsabilidad de los entes de razón que inventan para explicar los movimientos de la historia.

Pese a su indudable audacia intelectual era un hombre tímido y no se hubiera atrevido a perder su trabajo de profesor por arriesgar opiniones contrarias al orden prusiano. En una carta a Moisés Mendelssohn le dice con la claridad deseable:

> «Estimo verdaderas, con la convicción más firme, muchas cosas que nunca tendré el coraje de decir, pero jamás diré una cosa que no piense como cierta».

Amaba los cambios anunciados por la Revolución y especialmente aquellos que beneficiarían al estamento burgués, pero no tanto como para romper con la sociedad a la que estaba ligado por sus hábitos y de la que dependía en el ejercicio de sus funciones docentes. Este hombre que no conocía obstáculos, ni se detenía ante ningún tabú cuando se trataba de elaborar su pensamiento, era en sus costumbres un perfecto gregario y temía cualquier conflicto que pusiera en peligro el ejercicio habitual de su inteligencia.

La tarea reflexiva de Kant no es tan simple como uno pudiera suponer a partir de sus rigurosos planteos sistemáticos. Es una tarea ingrata reducirla a un par de páginas sin seguir los meandros de sus aporías. Mi propósito no es repetir las síntesis que ya han sido hechas en numerosos manuales de *Historia de la Filosofía* y que esbozan las líneas principales de sus argumentos. Lo que me inte-

resa particularmente es el desarrollo de su ideario político y si bien éste supone, por parte de un lector prolijo, el conocimiento de lo que se llama su teoría del conocimiento, no me detendré en exponerla para entrar, decididamente, en el meollo de su «praxis».

La dificultad para Rousseau, en su controvertido «Contrato Social», consistió en definir con precisión eso que entendía por «voluntad general», porque sin ella el *Contrato Social* carecía de valor universal y se diluía en una multitud de contratos particulares que tenderían a desaparecer con la misma prodigalidad con que nacieron, engendrados por voluntades demasiado particulares. Si existe la posibilidad de los «derechos del hombre» fundados en el *Contrato Social* según la humana naturaleza, tiene que existir una voluntad que, en el terreno práctico, imponga juicios universales y necesarios como aquellos que surgen del sujeto trascendental en los actos del conocimiento científico.

La investigación para descubrir la existencia de una voluntad trascendente que asegure la universalidad y la necesidad del saber práctico, comienza con un examen de la vida moral para extraer de ella un principio rector. Este servirá de fundamento a toda la doctrina y puede expresarse así:

«nada es moralmente bueno y sin reservas, a no ser una buena voluntad».

Esta idea de buena voluntad está estrechamente ligada a la noción de deber que depende, en su constitución esencial, de hacer aquello que la ley impone. La ley obedece siempre a una inclinación espiritual del hombre cuando se elimina de su conducta todo cuanto pueda haber de instintivo al servicio de la conservación y el placer individual.

Para que nuestra acción concuerde con la ley, no puede obedecer a ninguna consideración de tipo personal, ni a un comportamiento valorado en términos de preferencias subjetivas. Kant dirá que una acción es moralmente buena cuando puede convertirse en regla para todo ser dotado de razón.

Reconoce con toda ecuanimidad que rara vez seguimos en nuestra conducta una obligación de esta índole y propuesta en términos tan abstractos,

«pero todo ser razonable tiene el poder de obrar conforme a una representación legal o por leyes, si dispone de su voluntad».

Se puede asegurar que la voluntad es la misma razón en tanto está movida por la ley. Esta es la razón práctica o el poder de elegir lo que es bueno con prescindencia de nuestras inclinaciones de carácter particular.

De esta premisa se desprende una primera consecuencia que Kant expone para asentar las bases de un estado de derecho en sentido pleno del término. Sabe que una voluntad impura o no conforme a la razón, sufre la ley como a una coacción penosa y no la siente como algo que va de suyo en la espontaneidad de una obligación asumida con entera libertad. Este tipo impuro de voluntad, exige el imperio de la compulsión, de un imperativo que obligue categóricamente. La vida social sería imposible sin la presencia de este momento compulsivo en que la ley es impuesta para bien de todos y en donde un código de prescripciones abstractas se impone sobre el antojo y el capricho de las pasiones.

UNA ÉTICA DE LA AUTONOMÍA

En su constitución práctica, como en su organización teórica, el hombre es una razón que puede determinarse de un modo «universal y necesario» de acuerdo con formas «a priori» o con leyes que le permitan la asunción cabal de su autonomía racional.

En apariencia, nada más conforme a la doctrina que coloca la teoría sobre la *praxis*, pero basta forzar un poco la atención para descubrir que es todo lo contrario: el momento teórico de la doctrina kantiana está totalmente pensado al servicio de la *praxis*, porque si bien el hombre construye el universo en función de las formas «a priori» que dan al mundo su inteligibilidad, esta faena constructiva, o poética si preferimos, es la que preside todo el dinamismo de su ideología. Carlos Marx en su ideología alemana lo vio así, pero estaba en la índole de su propia posición delatar el carácter individualista y burgués de esta cosmovisión.

Cuando predominan los deseos individuales, se obra conforme con el impulso, pero no de acuerdo a un móvil fijado por la razón. Kant pretende quitar al individualismo burgués su carácter puramente egoísta y busca la situación ideal del comportamiento que obra de tal modo

> «que trates a la humanidad en tu propia persona o en la persona de cualquier otro, como fin y nunca como medio».

El hombre libre es aquél cuya voluntad legifera universalmente y está subordinado de tal manera a la ley porque ésta es el resultado de su espontánea actividad legisladora. Los derechos del hombre están en su casa y si no fuera porque es tan difícil descubrir los momentos en que se manifiesta esta plenitud; la voluntad general brillaría como un sol en todas las legislaciones, hasta convertirlas en una sola para la unificación del género humano. En esta posibilidad encontramos el origen y la filiación de ese hombre genérico del que hablaba Marx y que emergerá cuando desaparezcan todas las enajenaciones impuestas por los intereses particulares capaces de imprimir sus deformaciones a la ley.

Este hombre es libre porque es razonable y procede de acuerdo con la ley universal que brota espontáneamente de su voluntad pura o perfecta. Es libre porque es legislador y súbdito al mismo tiempo y de su propia legislación.

Marx le reprocha el carácter abstracto de esta doctrina de la libertad y su falta de atención a las condiciones históricas y sociales que influyen en el carácter de la legislación convirtiendo todo derecho en un capítulo de la ideología clasista.

Kant, fiel a sus principios protestantes, atribuye los errores en el orden práctico a una supuesta heteronomía en la que siguen cayendo tanto los utilitaristas como los eudemonistas. Los seres privados de razón obedecen, en sus impulsos naturales, a causas y motivaciones colocadas fuera de ellos mismos: alimento, sexo, peligro... pero la voluntad sólo obedece a la razón y ésta, cuando se pronuncia sin ceder a ninguna presión instintiva, constituye la ley.

Así como existía un sujeto del conocimiento, totalmente independiente de los conocimientos individuales de la subjetividad,

existe para Kant un sujeto práctico que se expresa en juicios tan universales y necesarios como aquellos de las ciencias, pero en el orden de la conducta racional.

El juicio moral, como el juicio científico, merced a un procedimiento dialéctico bien fundado, posee los caracteres de universalidad y necesidad que les impone el sujeto que los pronuncia. Nadie ha realizado jamás un ejercicio de lógica tan riguroso para fundar en el hombre la posibilidad de un estado de derecho, donde la razón y la voluntad general generen la libertad perfecta.

La ciencia que Kant tiene en vista está formada con juicios irrevocablemente verdaderos, tales como los derechos del hombre que nacen del ejercicio de su razón práctica. En este sentido muy preciso, el orden jurídico que surge de la voluntad general es el mismo orden social en el que el hombre se encontrará en su casa.

Era perfectamente normal que un crítico tan agudo como Marx encontrara en esta dialéctica un vacío total de contenidos concretos. Era la dialéctica de un profesor de filosofía a la que él opone su dialéctica revolucionaria fundada en las condiciones reales de la situación proletaria. Si observamos el pensamiento de Kant desde una perspectiva realista clásica, notaremos que al hacer del orden jurídico el verdadero orden social, convierte la ley positiva en una norma invariable, resultado espontáneo del dinamismo de la razón práctica y no efecto discutible de la prudencia legislativa.

EL PROBLEMA DE LA POLÍTICA

Eric Weil en un artículo titulado *Kant et le problème de la politique* afirmaba que las reflexiones políticas de Kant no nacieron de inquietudes esporádicas expuestas al margen de su sistema filosófico, ni tampoco se puede pensar que las líneas esenciales de ese sistema han sido trazadas por una preocupación de naturaleza política:

> «No es la reflexión política la que impone su sello al pensamiento de Kant; es su propia filosofía la que conduce, si no a los problemas políticos, sí al problema de la política».

Toma el pensamiento kantiano a partir de su doctrina moral en la que todavía no asoma el tema político, porque la indagación kantiana sobre la ética se realiza en una dimensión estrictamente individual. Este individuo no depende para nada del curso de la historia, ni de las condiciones sociales en las que se desarrolla su existencia empírica.

Kant reconoce que a pesar de los esfuerzos que hace la razón para conquistar su autonomía, el hombre está sujeto a la violencia de sus pasiones naturales y mal puede alcanzar su libertad, si no pone su esperanza en una evolución progresiva de la humanidad.

Se trata de una meta incripta en el curso del tiempo histórico y que el hombre deberá alcanzar merced a un esfuerzo a la vez personal y colectivo. Si existe un fin último para la persona individual, éste pertenece al fuero íntimo de cada uno y no es asunto de preocupación social. Al hombre que actúa en el seno de una sociedad política le importa, ante todo, la realización de la libertad en el estado de derecho. Kant reconoce la existencia de dos fines perfectamente discernibles: uno religioso y personal, y otro temporal y político. Este último más que al hombre individualmente considerado, le interesa fundamentalmente a la especie.

Su optimismo social nace de la necesidad práctica de trabajar para el progreso moral de la humanidad. Sin el fin posible de una civilización universal en donde el hombre se encuentre en su casa, el individuo no tendrá ningún motivo válido para luchar por su perfeccionamiento en la conquista de su autonomía:

> «La fe en el sentido de la historia y en el progreso moral —dirá Kant— se impone por sí misma».

Como buen protestante no podía concebir la eficacia de una ascesis correctora de las disposiciones naturales vulneradas por el pecado, pero en tanto burgués ilustrado confiaba en la terapéutica del trabajo, en los méritos de la coacción moral y en la evolución progresiva del tiempo para llevar al hombre a una situación de perfección en el curso de la historia.

Weill asegura que Kant, antes de proponer el tema de la política, trató el de la historia. La libertad de que goza el ser razonable

es una aptitud que se incoa en el hombre sensible y natural. Esta posibilidad tiene pocas probabilidades de realizarse si no cambian las condiciones empíricas en las que se mueve el hombre. Estas condiciones son de dos tipos: físicas y morales. Dominar la naturaleza de ambas dimensiones, que podríamos llamar también externas e internas, es el cometido propio del hombre en la historia.

Se percibe, en esta misión impuesta a la especie, el eco de un mandato bíblico, pero un mandato que Dios habría hecho al hombre como un cometido a realizar en la larga perspectiva de su peregrinación histórica. Como si la perfección señorial no le hubiera sido dada en el Edén, si no que debía ser conquistada con el esfuerzo de su trabajo.

Reconoce que esta doble tarea no tendría sentido si no estuviéramos sometidos a la voluntad todo poderosa de un Ser moral por esencia y por lo tanto, racional y sin conflictos íntimos.

La necesidad de Dios se impone así como un postulado práctico, porque de otra manera la vida moral se disolvería en los propósitos meramente vitales de la especie. Kant comprendía que sin la promesa de la vida eterna existían pocas probabilidades para gestionar un entusiasmo por el perfeccionamiento moral que se autosatisface en el cumplimiento de la ley.

La historia del hombre sobre la tierra se funda en un plan divino. Kant prefiere llamarlo, de acuerdo con la Ilustración, una intención de la naturaleza que consiste en la realización de la libertad. El proceso repite, en una dimensión histórico-política, la propuesta gnóstica de liberarse de las condiciones impuestas por la vida sensible para lograr la plenitud del pléroma en la perfección de la libre sociedad mundial.

> «La naturaleza —aseguraba Kant— ha provisto al hombre de dones y quiere que ellos sean plenamente desarrollados. Para lograrlo conduce a la humanidad a la realización de ese fin. Quiere al mismo tiempo que tal propósito sea alcanzado por la acción libre del hombre, una vez que éste haya superado la infancia de la especie».

Este pensamiento lo podemos leer en el teorema III de su «Idea de una Historia» y en él aparece la idea de que la naturaleza es una

suerte de segunda providencia que obra, no ya sobre el hombre personal, sino sobre la especie. En orden a este fin adjudicado al género humano, la naturaleza cumple su papel redentor a través de la historia. No es el fin del hombre lo que importa, su bien absoluto, sino el propósito genérico, universal y colectivo, atribuible a la humanidad como tal. «La ideología alemana», pese a las irónicas referencias de Marx, no ha dejado de imprimir su influencia en el pensamiento del autor del «Manifiesto Comunista».

Kant admitió la existencia de un estado de naturaleza donde reinó la violencia y del que sólo se puede salir renunciando a la satisfacción de los apetitos individuales por el cumplimiento de la ley universal.

> «Tú debes —nos dirá Kant— en las relaciones de un contacto inevitable, salir del estado de naturaleza y entrar en un estado de derecho, es decir, de justicia distributiva».

La maldad del hombre natural no proviene de la violencia implícita en su estado de naturaleza. Proviene del mal uso que el hombre hace de su libertad.

> «La historia de la naturaleza comienza por el bien, porque es obra de Dios; la historia de la libertad por el mal, porque es obra del hombre».

El verdadero progreso moral se realiza en el seno del Estado y bajo el dictado de una ley severa. De otro modo el ejercicio de la libertad quedaría librado a un impulso maligno, definitivamente atribuible a la naturaleza caída.

El orden político, en aquello que tiene de exterior y coactivo, es el agente decisivo de la vida moral.

La libertad moral se impone —afirmaba Kant— por una suerte de astucia de la naturaleza o de la Providencia, porque el antagonismo creado en el seno de una sociedad donde las libertades individuales chocan unas con otras, lleva a la creación del Estado para remediar los males de la anarquía y poder gozar libremente de los bienes. El estado por la impulsión de la ley conduce el mundo de la verdadera libertad moral.

Kant estaba seguro de que el período de los señores había pasado; correspondía a la ley y a la educación llevar a buen fin la obra de la reforma moral. Explicaba la revolución llevada contra el Señor, porque según él este levantamiento no afectaba los fundamentos del orden público. No se había hecho contra la ley, sino contra una autoridad personal. La rebelión en una República es inadmisible, porque destruye el fundamento de la libertad. Toda resistencia contra el poder legislativo supremo, toda incitación al descontento, toda sublevación contituye el crimen más grande, el que merece mayor castigo en la República, porque rompe las bases de la convivencia civilizada.

Una vez más podemos observar en Kant esa substitución del orden de las virtudes por el orden instrumental jurídico; por esa razón, el crimen contra la legislación impuesta es el crimen por antonomasia. El Estado de Derecho que se supone realizado en el régimen republicano, no reconoce otra autoridad que aquélla fijada por la ley positiva, es decir, por un artilugio que depende en su fundamento del hombre mismo. Kant estaba convencido de que se debía continuar la obra de la «Ilustración» y llevar en todos los frentes una crítica esclarecedora y racional, aun cuando ya se viviera en un Estado de Derecho. Esta crítica garantiza y permite la expansión de la verdadera libertad y trae como consecuencia una mayor conciencia en la obediencia a las leyes.

> «En toda República —escribía— la obediencia debe existir bajo el mecanismo de la constitución política, según leyes coactivas... pero al mismo tiempo tiene que existir el espíritu de la libertad, porque cada uno, en todo cuanto concierne al deber humano universal, exige ser convencido por la razón de la necesidad de una compulsión legítima, a fin de que ella no caiga en contradicciones consigo misma».

ILUSTRACIÓN Y POLÍTICA

Kant sabía que aún no se había logrado la plenitud de «Las Luces». La autoridad del pensamiento no estaba en condiciones de reemplazar a los gobernantes. Sus reflexiones estaban expuestas en

vista de una «élite» y no pensó, en ningún momento, que el pueblo estuviera en condiciones de entenderlo. En razón de su carácter minoritario tienen sentido algunos de los principios asentados por Kant:

> «Cuando vive con sus semejantes el hombre tiene necesidad de un amo; pero este amo es, a su vez, un hombre que también precisa un señor... El hombre se las arreglará como pueda, pero no veo de qué modo podrá tomar un hombre de justicia pública que sea, sin discusión, un hombre justo».

No era un simple iluso. Su utopía política, como la de Hegel o como la de Marx es el precio que debe pagar a su ideología, a su progresismo y a su profunda convicción de que debe forjarse un modelo social para construir la casa de ese nuevo hombre que debe ser parido por la historia.

En la apreciación de las circunstancias reales no cede a los espejismos de sus ideales; sabe muy bien que el mundo está dominado por el egoísmo, la violencia y las pasiones, pero cree, duro como el hierro, que todos estos males traen como consecuencia un bien mayor: la astucia de la naturaleza extrae de la guerra, la paz.

> «El hombre quiere la concordia —escribió—, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie y quiere la discordia. El hombre quiere vivir en paz y gozar de la existencia sin ser molestado, pero la naturaleza lo obliga a salir de su inercia y de su inacción fácilmente satisfecha y le arroja al trabajo y a las fatigas, para que aguce su ingenio y aprenda a librarse de sus presiones naturales».

Cuando el estado de naturaleza, marcado por los antagonismos y conflictos, ha desaparecido en el interior de las sociedades civiles, perdura en la relación que guardan entre sí los Estados y sus querellas y llenan con su fragor el campo de la historia. Pero así como la discordia ciudadana prepara la concordia civil, la guerra entre los Estados precede a esa paz perpetua que será la obra soberana de un Super Estado Mundial. Pero tengamos en cuenta que el medio usado por la naturaleza es siempre el egoísmo.

Kant dirá, con esa confianza en el porvenir tan característica de la mentalidad burguesa, que la unión universal

> «es la obra particular del espíritu de comercio, que no puede coexistir con las guerras y que pronto o tarde se apodera de toda una nación. Y como entre todas las fuerzas a las órdenes del poder del Estado la fuerza del dinero es, con toda probabilidad, la más grande, los Estados se ven empujados hacia la paz, aunque no por los resortes de la moralidad».

Los intereses económicos y el deber moral tienen el mismo propósito: la paz perpetua. Ésta sólo se podrá lograr cuando se establezca un derecho internacional que ate y obligue a todos.

¿Esta paz perpetua fue vista por Kant como un objetivo políticamente realizable o como un ideal filosófico capaz de iluminar la faena del derecho internacional?

Los textos del filósofo puden servir para fundar una afirmación vacilante o una negación sin firmeza, según los vientos que soplaran en el campo de la política europea o la posibilidad, cada día más lejana, de una paz obtenida por la fuerza de las armas. No es difícil percibir en la obra de Kant, así como en la de Hegel, una respuesta ideológica afirmativa a la efectiva política de Napoleón que, en ese preciso momento, encarnaba la voluntad de una unión europea bajo la hegemonía francesa.

La Filosofía de la Historia

Los trabajos en los que Kant muestra su preocupación por el tema de la historia son varios. En francés existe una colección agrupada y traducida por Stéphane Piobetta, con un prefacio de Jean Huber que se titula: « Kant, la philosophie de l'histoire».

Théodore Ruyssen en un corto ensayo, «La philosophie de l'histoire selon Kant», afirma que las reflexiones de Kant sobre este problema han sido hechas al margen de su sistema y se inscriben en una línea de intereses intelectuales protestantes, reforzados con las tendencias ideológicas de la época.

Inevitablemente influido por el pietismo, Kant tenía una conciencia muy aguda del pecado y del carácter radicalmente corrompido de la naturaleza humana. Al mismo tiempo recibió el influjo del progresismo ilustrado y leyó la crítica de Rousseau a los efectos del progreso en los usos y las costumbres sociales. Las contradicciones entre estas diferentes influencias tentaron a un espíritu tan prolijo como el suyo, para realizar una conciliación sistemática y ordenada.

Señala Ruyssen, como un claro punto de partida, que Kant, en un curso de geografía, desarrolló el tema de la unidad de la raza humana. Asistido por los trabajos de Bernardin de Saint-Pierre y Jean-Jacques Rousseau sostuvo, en 1784, que el fin del hombre, como el de toda creatura, era perfeccionar plenamente sus aptitudes naturales, pero como este fin está marcado por el progreso de la razón, no basta el tiempo de la vida individual para lograr su desarrollo. La condición humana exige un despliegue perfectivo en el curso temporal de la historia.

Para vencer el obstáculo que supone el egoísmo individual, la naturaleza suscita conflictos que el hombre soluciona mediante recursos racionales: constituye sociedades civiles para resguardar su seguridad y su libertad comprometidas en las querellas y las luchas. Más tarde, las guerras desatadas entre las naciones le harán concebir la posibilidad de Estados cada vez mayores, hasta que todos los pueblos entren en el seno de una única sociedad internacional.

«Así la naturaleza aprovecha la insociabilidad de los hombres o la de las grandes sociedades o cuerpos políticos creados por los humanos para descubrir, aún en los antagonismos inevitables que surgen en estos últimos, el medio de realizar un estado de seguridad y tranquilidad. En otras palabras: por medio de las guerras, los armamentos llevados a sus extremos límites y jamás detenidos; por la miseria que tales situaciones provocan en el interior de los Estados y en el seno mismo de la paz, la naturaleza empuja a los hombres a tentativas todavía imperfectas; luego, después de las destrucciones y trastornos sin número y aunque ya haya agotado sus fuerzas interiores, la naturaleza termina por conducir a los hombres a ese fin que la razón hubiera podido asignarle sin hacerlo con tan fuertes

experiencias; este objetivo es salir del estado anárquico de los salvajes y entrar en la «Sociedad de las Naciones» (*Völkerbund*), en donde cada Estado, hasta el más pequeño, ve su seguridad y sus derechos garantizados, no por un poder o una jurisdicción que le sea propia, sino por esa gran sociedad de las naciones —Foedus Amphyctionum—, es decir por la potencia común y por las decisiones tomadas en virtud de la legislación común en los Estados asociados».

«Por quimérica que pueda parecer esta idea —nos asegura— ofrece la única solución posible a los males que los hombres se infligen mutuamente. Así los Estados, cualquiera fuere su repugnancia, se verán obligados a aceptar eso que los salvajes nunca quisieron abandonar: una libertad que es la de Bruto y buscar la tranquilidad y la seguridad en una constitución de naturaleza jurídica».

Es Hobbes colocado en la dimensión de un plan mundial. La *Sociedad de la Naciones* es el propósito último de este plan secreto de la naturaleza. Hacia ella avanza la humanidad aguijoneada por el acicate de las guerras. La línea sinuosa del progreso es tanto más segura cuando cada caída es una lección fecunda para futuros avances.

Una reflexión sobre la historia capaz de una conjetura bien fundada con respecto al fin de la humanidad, debe preocuparse también por el origen del hombre y especialmente por la situación primordial que lo llevó a entrar en la historia. En 1786 escribió Kant sus «Conjeturas sobre el comienzo de la Historia Humana», donde se esforzó por formular una explicación dialéctica sobre los primeros pasos del hombre. El «Génesis» es su punto de partida y en pos de su antiguo alumno Herder, da de la pérdida del Paraíso terrenal una versión bastante libre.

Adán, junto con los instintos, poseía la razón y por lo tanto una indiscutible aptitud para discernir y comparar. Con la posesión de la razón, el hombre pierde la seguridad de sus instintos y penetra para siempre en un mundo de ambigüedades y sozobras. El instinto sexual se complica y la invención del vestido tiene por finalidad estimular el apetito y evitar la saciedad por medio del sentimiento del pudor. La manifestación de la libertad es una ruptura con el orden natural, una defección con respecto a la inocencia primitiva, en otras palabras: es el pecado, la caída del hombre.

«Culpa feliz» —decían los escolásticos y Kant la considera también en esta perspectiva optimista— porque ella hizo posible los bienes de la cultura y los conflictos que favorecen el progreso.

> «En el hombre, en tanto que única criatura racional sobre la tierra, las disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón no logran su desarrollo completo en el individuo, sino en la especie».

La cultura empieza con la caída y en esta opinión de Kant encontramos un eco del pesimismo de Rousseau. Para compensarlo y poder admitir el valor del progreso, debe aceptar que la civilización se esfuerza también por desarrollar las condiciones humanas para que éstas puedan proponer fines libres. La conclusión de que el fin de la civilización es constituir una sociedad mundial para lograr la paz, es de neto corte iluminista y cuenta en su favor con el crecimiento progresivo de la razón en la especie humana.

Aunque corrompida, la naturaleza humana no es irreparable, porque la conciencia obliga a restablecer el orden roto entre la razón y la pasión. De todos modos subsiste para el hombre la obligación de superar la moral natural y asumir las responsabilidades sociales de un miembro consciente de la república moral.

La filosofía política

Pierre Hassner sostiene, en una colección de estudios consagrados a la «Philosophie Politique de Kant», que si bien Kant no es un filósofo político en sentido estricto como lo fueron Hobbes, Montesquieu y Rousseau, existe un kantismo político que es una explícita ideología liberal.

Marx dijo que era «la filosofía alemana de la Revolución Francesa» y Hassner la aproxima al marxismo cuando nos asegura que hay un diálogo histórico entre ambos pensadores que puede ser

> «el de una política liberal que invoca los derechos del hombre y una política revolucionaria que reclama para sí el sentido de la historia».

Kant, como Hobbes, es el filósofo preocupado por la paz y por establecer las condiciones del paso del estado de guerra permanente al de paz perpetua. En la «Crítica de la Razón Pura» Kant escribe una frase que, según Hassner, es un proyecto de paz perpetua realizado en un terreno puramente especulativo:

> «Se puede considerar —la *Crítica de la Razón Pura*— como el verdadero tribunal donde se juzgan todas las controversias de esta facultad. Sin ella la razón permanece en el estado de naturaleza y no puede adoptar o asegurar sus afirmaciones de las reglas fundamentales de la propia institución, cuya autoridad no puede aparecer dudosa, porque nos procura la tranquilidad de un estado legal donde no se permite tratar las diferencias, sino de acuerdo con el procedimiento. Lo que pone fin a las querellas en el primer estado, es una victoria de la que se envanecen las dos partes y a la que sigue una paz insegura, establecida por una autoridad superior. Pero en el segundo caso se trata de una sentencia que remontándose a la fuente misma de la disputa, lleva a una paz eterna».
>
> «Las disputas interminables de una razón puramente dogmática nos obligan a buscar el reposo de una crítica de esta misma razón y fundar sobre ella una legislación auténtica. Es así, como dice Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, del que debe salir para someterse a la disciplina de la ley, la cual limita nuestra libertad para armonizarla con la de cada uno y por allí con el bien general».

Las reflexiones políticas de Kant no estaban tan separadas de su filosofía como podía hacerlo suponer la pretensión aparentemente teórica de su crítica o el tono menos cuidadoso de su pensamiento social. Lo propio de la política es la conciliación de las máximas universales y pacíficas de la razón práctica, con las tendencias violentas y egoístas del instinto. El crecimiento natural de la política se da en el curso de la historia y sigue el desarrollo iluminista de la razón.

La historia es el teatro donde se efectúa la reconciliación entre el hombre natural y el hombre de razón. La política es su instrumento y el derecho el resultado que debe culminar en la paz perpetua.

Hassner insiste en la perfecta armonía conceptual entre el autor de *La Crítica de la Razón Pura* y el pensador de las *Cuestiones de Historia, Política y Derecho*. Ambas dimensiones de su filosofía no están

desvinculadas como se tiende a sospechar luego de una ojeada superficial. Si nos representamos la reflexión kantiana como un esfuerzo para separar el mundo fenomenal del noumenal, la naturaleza y la moral, la felicidad y la virtud, debemos entender que es para unirnos sintéticamente en el derecho, la política y la historia.

El paso de la finalidad en la naturaleza biológica a la finalidad en la historia del hombre, es tan necesario como aquél de la analítica a la dialéctica. Kant lo dijo en su ensayo sobre «La idea de una Historia Universal»:

> «¿A qué cantar la magnificencia y la sabiduría de la creación en el dominio de la naturaleza donde la razón está ausente? ¿Para qué recomendar esta contemplación si, sobre la vasta escena donde obra la sabiduría suprema, nos encontramos con una objeción indiscutible cuya sola vista obliga a apartar los ojos con mal humor de ese espectáculo? El terreno que representa el final de todo el resto es la historia de la especie humana. Desesperamos de encontrar en la naturaleza un designio acabado y razonable y sólo podríamos esperar su encuentro en otro mundo».

El fin de la historia es la unificación política de la especie humana. Ideal burgués que Kant justifica y explica apelando a su complicado aparato ideológico.

Cohén dirá que el problema del bien soberano se resuelve, en buena lógica kantiana, en el cuadro de la política de la acción práctica y no de la metafísica.

La buena lógica no fue tan respetada por Kant y el filósofo de las críticas se limitó, en el problema del fin último, a obedecer dócilmente la enseñanza cristiana.

> «Lo que parece extraño —afirma el propio Kant— en esta marcha de la historia hacia la libertad, es que las generaciones anteriores consagraron todo su esfuerzo al provecho exclusivo de las generaciones venideras, para proveernos de una etapa nueva a partir de la cual podamos elevar más alto el edificio proyectado por la naturaleza. Los últimos hombres serán los únicos que puedan habitar la casa en la que trabajó, sin sospecharlo, una larga fila de antecesores que nunca podrán participar en la felicidad por ellos preparada».

Es indudable que esa sustitución de la *Jerusalém Celeste* por la *Sociedad de las Naciones* no satisface la pregunta sobre la realidad del fin último. El artículo de Hassner con un resumen explica que el pensamiento político de Kant debe estudiarse en las obras consagradas a la filosofía del Derecho, a la Metafísica de las Costumbres y a sus reflexiones sobre la historia.

Su único libro político, «Proyecto de paz perpetua», es la recapitulación del modelo social al que tiende todo el pensamiento de Kant. La subordinación de sus reflexiones más teóricas a una finalidad práctica es lo que permite asegurar el carácter ideológico de su reflexión.

XV

Hegel y la revolución burguesa

La discusión

Mi propósito no es renovar ni aportar datos nuevos a la ya más que centenaria discusión en torno a la fidelidad que Hegel habría guardado a su juventud revolucionaria. Creo firmemente que si existe una ideología que exprese lo que es la revolución, esa es la de Hegel. Cualquier interpretación de la sedicente derecha hegeliana que pretenda hacer de Hegel un conservador en sentido estricto, o no ha captado la profundidad de la disolución que impuso su dialéctica al pensamiento tradicional, o se ha dejado engañar por los símbolos del viejo aparato conceptual cristiano que el pensador tudesco guardó en su retórica, pero sin ningún respeto por el contenido sobrenatural que albergaban.

Hegel, con su sutileza dialéctica, despojó a la teología tradicional de toda significación óntica y preparó la interpretación marxista de la historia acentuando, en la línea más secularizada del protestantismo, el valor redentor del trabajo humano. Marx vio con claridad este proceso de vaciamiento y obedeció a un lúcido espíritu de sim-

plificación cuando tiró por la borda toda esa utilería teológica, cuyos dioses muertos solamente vivían en la nostalgia romántica de Hegel.

¿Fue Rudolf Haym quien lo declaró «el dictador filosófico de Alemania» y el defensor ardiente del prusianismo en su versión reaccionaria?

Quienes hayan estudiado con un mínimo de rigor la evolución del Reino de Prusia en el siglo XVIII, comprenderán que la acusación implica un doble error: ni Hegel fue el filósofo de la reacción, ni Prusia tuvo un gobierno tan ajeno a las ilusiones iluministas como Haym parece creer. No debemos olvidar que la tradición estatal prusiana estaba en la línea del despotismo ilustrado y ésta es la auténtica línea de la revolución que va desde Federico II, pasando por Robespierre y Napoleón, hasta llegar a las dictaduras de los jefes geniales que sucedieron a Lenin en la faena de realizar el cambio revolucionario desde el poder.

Joachim Ritter asegura que la Revolución Francesa es el acontecimiento en torno al cual se concentraban, para Hegel, todas las determinaciones de la filosofía con respecto al tiempo y marcaban el problema en una actitud de defensa y ataque

> «y ninguna otra filosofía ha sido, tanto como la de Hegel, filosofía de la Revolución».[125]

Ritter añade que Hegel no depuso nunca su actitud de admiración hacia la Revolución Francesa y ni los excesos del Terror ni los de su posterior continuador «a caballo», hicieron mella en su ánimo para obligarlo a tomar una posición contraria. El evento se inscribe en su sistema sin disponer su significación profunda. Era inútil que los buenos historiadores se empeñaran en hacer ver la insignificancia de sus promotores.

Todo cuanto la revolución podía tener de destructivo y maligno no podía hacer vacilar el espíritu de un hombre empeñado en ob-

---

125.- RITTER, J: *Hegel et la Révolution Française*, Archives de Philosophíe,t. XXVI; Cabier III, 1963.

servarla a la luz de principios que sólo él y sus discípulos eran capaces de comprender. Era la substancia indivisa de la Libertad Absoluta la que decretaba la muerte del Rey, de la Reina y de todos aquellos que habían osado levantarse contra la marcha inexorable de esa entelequia.

La «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», tan fácilmente ridiculizada por los pensadores de la Restauración, traía implícita la afirmación de una ciudadanía universal absolutamente imprescindible para que «el hombre» —no el francés, ni el alemán, ni el inglés, ni el judío— pudiera hallarse en su casa en cualquier parte de la tierra donde se hallare.

> «Según la idea del derecho —anunciaba nuestro profeta— se construye hoy una constitución sobre la cual todo deberá asentarse desde ahora. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran a su alrededor no se ha visto nunca una cosa como ésta».

Esta declaración no armoniza, indudablemente, con el reproche de Haym de haber sido Hegel un acérrimo partidario del prusianismo conservador. En la correspondencia de Marx con Engels hay una carta muy pintoresca en donde el autor del *Origen de la Propiedad Privada, la familia y el Estado* exime a Hegel de una acusación semejante. Engels se levanta indignado contra los difamadores que pretenden quitar a la Revolución ese gigante y se descarga con algunos epítetos muy poco académicos, pero que denotan vivamente el carácter agraviante que tienen para él reproches de esa naturaleza.

> «Este animal —escribe Engels— se permite imprimir notas al pie de mi artículo sin ninguna indicación de autor; notas que son puras inepcias. Protesté con naturalidad, pero en el presente la estupidez corre tan espesa que esto no puede continuar... Este animal, quien durante años mantuvo la ridícula oposición entre el derecho y el poder sin saber como arreglárselas, tal como un soldado de infantería en un caballo arisco y poco dócil al manejo; este ignorante tiene la audacia de querer liquidar a un tipo como Hegel llamándolo prusiano...».

Eric Weill, en un trabajo publicado con el título de *Hegel et l'État*, se admira de esta defensa de Hegel emprendida por quienes pasan por ser sus críticos más sistemáticos.

> «Es evidente —nos asegura— que una opinión así que provenga de dos conocedores de Hegel tan buenos como Marx y Engels, no puede constituir autoridad. No obstante, confirma nuestra sospecha: en efecto, nada sería más natural que ver a los jefes de la Revolución retomar por su cuenta los reproches de conformismo, prusianismo y conservadurismo, si tales acusaciones tuvieran cierto fundamento».
>
> «Si quienes afirman haber superado a Hegel desdeñan servirse de estas acusaciones ¿Cómo no proponernos averiguar dónde está el fundamento de tales reproches?»[126]

La conclusión de Weill coincide con la de Ritter y también con la que en su oportunidad dio Bernard Bourgeois en *La pensée politique de Hegel*. Para este último autor el gobierno prusiano que convocó a Hegel para dictar la cátedra de Metafísica en la Universidad de Berlín no era lo que llegó a ser posteriormente bajo la conducción de Bismarck. Era, para decirlo en términos agradables a todo buen liberal, un gobierno avanzado; y si se lo compara con la Francia de la *Restauración* y la Austria de Metternich, casi democrático. Por lo demás, Hegel sólo deseaba profesar libremente en su cátedra y no veía en las autoridades de Berlín ningún deseo avieso de pecar contra la filosofía.

Weill cita la lección inaugural de Hegel y destaca los principales encomios que su nueva situación le inspira: el momento es favorable a la tarea filosófica un poco abandonada durante las guerras napoleónicas, pero que la paz y la libertad actual permiten retomar con energía. En Prusia el avance de las ciencias constituye una preocupación fundamental del Estado y por lo tanto es «el Estado del Espíritu».

En sus «Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal» (libro que Hegel no escribió directamente pero que se basa en los

126.- WEIL, E: *Hegel et l'État*, París, Vrin, 1966, p. 17.

apuntes de clase extraídos por sus más fieles discípulos), el gran ideólogo sintetiza las consecuencias de la Revolución Francesa en Alemania y nos asegura que

> «quitó las deficiencias de las instituciones anteriores. La mentira del Imperio ha desaparecido por completo... Los vínculos feudales se han disuelto; los principios de la libertad, de la propiedad y de la persona se han convertido en principios fundamentales. Todo ciudadano tiene acceso a los cargos del Estado, pero el talento y la aptitud son condiciones necesarias...».[127]

Tal Estado es Prusia y la situación a la que Hegel se refiere correspondió al reinado de Federico Guillermo III, y no a aquella que le sucedió y dio pábulo a las acusaciones contra el gran pensador alemán.

En ese mismo libro había dicho que debía considerarse la Revolución Francesa desde el punto de vista de la historia universal, porque según su contenido, este acontecimiento tiene alcance mundial. Se debe saber distinguir el combate, la realidad de los hechos, de la formalidad espiritual que los configura.

En este preciso sentido el problema que propone la exigencia de la libertad política por la revolución, consiste en encontrar la forma jurídica de la libertad. Un orden que permita al individuo ser sí mismo y realizar un destino verdaderamente humano.

La idea de la libertad

Hasta ahora las fórmulas no son muy precisas y aunque los apologistas de Hegel hablan de su exactitud expresiva, y sus detractores de la poca claridad de su lengua, ni detractor ni apologista, tengo la impresión de que cuando se ha logrado vencer el fárrago de una re-

---

127.- Hegel: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Rev. Occidente, Madrid, 1953, p. 409.

tórica deliberadamente oscura, lo que se logra sacar es bastante claro y, si se quiere, hasta un poco decepcionante, porque carece de esa altura espiritual que promete un léxico impregnado de unción teológica.

Es sabido que la historia universal comienza para Hegel en la *polis* griega, porque en ella se forja por primera vez la idea del hombre y de su libertad constitutiva. La esclavitud era el fundamento económico de esa humanidad, de manera que el hombre realmente libre era el amo. Éste no estaba divorciado con su sociedad y reconocía en ella una adhesión de amor que le permitía hallarse en la ciudad como en su casa. Ser libre, dirá en alguna oportunidad, es estar en su casa. Por esa razón la primera experiencia de la libertad la tiene el padre de familia en la sociedad doméstica. Cuando la *polis* se forja sobre la estructura de la constitución familiar, el hombre libre es aquél que se encuentra con sus iguales en el ágora de la ciudad.

El Cristianismo significó el momento en que se descubre la libertad como un atributo de la condición humana misma. No es el ciudadano libre, sino el hombre libre en su abstracta universalidad, el sujeto verdadero de la libertad.

> «La historia de los pueblos europeos se convierte realmente en historia universal a partir del Cristianismo; por esa razón se troca, para hablar con propiedad, en una historia del hombre y su libertad».

Para alcanzar la plenitud en el desarrollo de la libertad es menester que ese hombre abstracto y universal venza los particularismos del hombre político griego y asuma «la dura servidumbre de lo humano» que, hasta la época medieval estaba ligada a la situación del esclavo.

Ni los griegos ni los romanos gozaron del privilegio de una auténtica humanidad, porque el trabajo, mediador indispensable para liberarse de las necesidades impuestas por la naturaleza, lo hacía el esclavo. El Cristianismo hizo imposible la esclavitud y en su modalidad germánica protestante convirtió al trabajo en un indispensable instrumento para alcanzar la etapa definitiva en el proceso de la liberación del hombre.

El Cristianismo católico no pudo hacerlo porque en su conciencia escindida, el reino de la libertad no era de este mundo. Puesta la esperanza en una redención allende la historia, la tierra se convirtió para estos cristianos en lugar de tránsito que imponía una peregrinación ejemplar para merecer la plenitud en una trascendencia ficticia.

La realización concreta de la libertad significa el encuentro universal del hombre con sus necesidades naturales y la conversión del mundo «en su casa», mediante la formación de un Estado de derecho que reconozca para todos la obligación ejemplar del trabajo.

La Revolución Francesa ha hecho de la libertad el fundamento sobre el cual reposa todo el derecho; por esa razón debe ser considerada como la época de la historia universal europea en la que el hombre logra igualmente el reconocimiento de su verdadera libertad.

> «En la Revolución Francesa, por primera vez la libertad política es elevada a la categoría de derecho y por esta razón el poder que tiene el hombre de ser él mismo, se hace universal y válido para todos los hombres. Por primera vez el hombre es sujeto del orden político en tanto que es hombre».[128]

Ritter se refiere también al parágrafo 209 de la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel, a su modo, expresa este pensamiento y lo concluye con este párrafo, cuya claridad permite una transcripción completa:

> «El hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano. Esta toma de conciencia del valor del pensamiento universal es de una importancia infinita. Se convierte en un error si cristaliza bajo la forma de un cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del Estado».[129]

128.- Ritter, J: *op. cit.* p. 348.

129.- Hegel: *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, París, 1940, p. 166.

Esta adquisición revolucionaria es irreversible y Hegel considera que las críticas hechas contra el carácter abstracto de las afirmaciones, tales como la «Declaración de los Derechos del Hombre» no pueden nada contra el valor irreversible de la historia. Los Derechos del Hombre encuentran en la evolución del espíritu la universalidad misma del género humano.

Frente a esta situación que marca el punto culminante de la Historia Universal, que es la historia de la libertad, todo intento de restauración es absolutamente impotente y carece de esa razón fundamental que justifica los movimientos de la historia.

Asegura Ritter que la *Restauración* es para Hegel el caso extremo de la inmovilidad tozuda, adherido a un derecho político y a una situación perimida. Añade con palabras del mismo Hegel:

> «Es precisamente lo opuesto de aquello que comenzó hace veinticinco años en un reino vecino y luego encontró eco en todos los espíritus y en una constitución política».

Concluye nuestro autor que con su «Filosofía del Derecho» Hegel termina su confrontación con la Revolución Francesa y esta conclusión permite afirmar que la teoría política forjada en esa obra recibe como fundamento el principio de la libertad adoptado por la Revolución y admite que ese principio es el presupuesto de todos los órdenes jurídicos y políticos futuros.

El pensamiento político

Hegel se esfuerza por distinguir entre una reflexión puramente objetiva sobre la política y una especulación ideal en la que se expresa la propia aptitud para concebir un orden político ejemplar.

La primera de ambas tareas consiste, formalmente, en separar la acción política de la historia viviente y considerarla aisladamente en sus propios presupuestos, exactamente como se hace con cualquier otro objeto de ciencia. Ni la una ni la otra de estas dos faenas completa el pensamiento político que nace de su sistema filosófico.

Hegel pretendía recoger el decurso mismo de la historia política, en una toma de conciencia que permitiera discernir con precisión el momento en que la libertad se manifiesta en las formas concretas del derecho vivido.

Esa reflexión no quiere ser una ficción ideológica, ni una mera objetivación de contenidos abstractos; es la política misma tal como aparece en la conciencia del filósofo.

Esta pretensión permite entender la adhesión de Hegel a la política prusiana que va del año 1818 hasta el tiempo en que el filósofo falleció en Berlín, y también comprender el fracaso del Estado roussoniano que se propuso fabricar la Revolución Francesa en su fase terrorista. Un Estado no se crea por el mero concurso de las voluntades individuales y, si tal cosa sucediere, no sería cabalmente un Estado. Éste es algo que deviene y muy lejos de ser el resultado de un contrato entre individuos, como pensaba Rousseau, son los individuos los que encuentran su voluntad y su libertad en las leyes civiles del Estado.

> «Una teoría individualista-mecanicista del Estado es falsa —comenta Bernard Bourgeois— porque la libertad subjetiva, capaz de asociaciones contractuales, no es más que un momento subordinado a la vida del organismo estatal. Una abstracción que sólo el entendimiento obstinado en las diferencias puede absolutizar».[130]

En otras palabras, la sociedad política es resultado del dinamismo espiritual del hombre en busca de su perfección. No puede ser comparada con una asociación de derecho civil. El propósito de la filosofía política es el reconocimiento de la realidad del Estado por encima de los pactos arbitrados por los individuos, porque el objeto de este saber es el espíritu que se manifiesta como universal y necesario a través de lo particular y contingente.

Hegel se empeña, en todas sus reflexiones sobre la política, en distinguir con claridad entre un pensamiento político que sería simplemente la comprobación de una situación histórica pasada y aquél

130.- BOURGEOIS, B.: *La Pensée politique de Hegel*, R.U.F., París, 1969, p. 90.

que trata de captar la «figura espiritual» de la época en los sucesos contemporáneos. El dilema es: ciencia o filosofía de la historia.

> «La filosofía, actualización del pensamiento, no puede contentarse con algo ya pensado como cosa y justificar tal limitación; presupone la identidad del pensamiento y de la cosa; muestra en su desarrollo que la cosa es en sí pensamiento y se convierte necesariamente en pensamiento para sí; pensamiento de la cosa como identidad de ésta y del pensamiento». [131]

Después de haber glosado este párrafo, digno del maestro del idealismo, Bourgeois considera útil concluir en pocas palabras lo que corre el peligro de entenderse mal si se respeta demasiado el léxico de Hegel: la filosofía es el intento de recoger el espíritu del tiempo en su significación inmanente.

Una fórmula algo más feliz nos permitirá, quizá, penetrar en los entresijos de la ambición idealista:

> «La filosofía es para Hegel el pensamiento del ser en tanto éste se piensa a sí mismo en la filosofía y se piensa como siendo totalmente él mismo, sólo cuando se piensa en la filosofía». [132]

El Estado, como organización perfecta y acabada de la vida humana, es a su vez la «conditio sine qua non» para que exista la filosofía. No se puede pensar filosóficamente en un Estado que no reúna los elementos de perfección capaces de dar nacimiento al pensamiento filosófico.

El Estado prusiano, contemporáneo de Hegel, reunía esas condiciones y la filosofía de Hegel era la mejor prueba de esa perfección.

131.- *Ibid.*, p. 91.

132.- *Ibid.*, p. 92.

El Estado

Dentro de lo que es posible, tratamos de eludir las fórmulas de expresión típicamente hegelianas, por las dificultades que encierran para todo aquél que no tenga familiaridad con su lengua filosófica. En este sentido el libro de Eric Weill «Hegel et l'État» puede servirnos de guía para aclarar los principios de su concepción del Estado.

El hombre encuentra en la familia la institución que lo convierte en miembro viviente y capaz de llevar una existencia libre. Esta comunidad es la que le permite hallarse individualmente y consigo mismo, en su casa. Este individuo trabaja y mediante el trabajo se socializa, porque el trabajo exige la cooperación y el esfuerzo mancomunado de muchos hombres. Para Hegel el trabajo es la mediación necesaria que permite al hombre emanciparse de las presiones naturales y crear un ámbito propiamente humano en donde se puede sentir a resguardo de la hostilidad del ambiente.

La sociedad se organiza por y para el trabajo. Los diferentes estados de aquellos que trabajan: agricultura, ganadería, industria y comercio, necesitan a su vez un sistema judicial que atienda sus diversos intereses y trate de ordenarlos. Un orden policial que los proteja y una fuerte estructura política que unifique a todos sus componentes y establezca las relaciones de una sociedad con otra. Así nace el Estado. Luego de citar un par de párrafos bastante oscuros, pero que Weill considera indispensables para comprender el pensamiento de Hegel, nos invita a reflexionar mejor sobre el contenido de esos pensamientos, para evitar una interpretación totalitaria que puede nacer de la ambigüedad de los textos hegelianos, si no ponemos atención a sus intenciones más profundas.

El examen que hace Hegel de las relaciones entre la religión y el Estado es el que mejor permite observar su disposición anti-totalitaria, según Weill. Este autor insiste en que no se puede poner en duda la sinceridad de las declaraciones hechas por Hegel con respecto a su adhesión al Cristianismo. La influencia del modernismo en la Iglesia nos ha curado de espanto con respecto a la multiplicidad de sentidos que ofrece el término cristiano. Hegel es la fuente de todas esas interpretaciones, de modo que no tiene nada de ex-

traño si encontramos en su pensamiento ambigüedades para alimentar cualquier sentido que se quiera dar a esa palabra. ¿Era ateo? Weill considera muy conveniente matizar un poco nuestras ideas en torno a lo que entendemos por ateísmo. Hegel se declaró siempre cristiano y consideró al Cristianismo —por supuesto en su versión protestante— la religión de la verdad y de la libertad.

> «Pero, precisamente —nos asegura Weill, interpretando el pensamiento de Hegel— porque el cristianismo es la religión de la verdad y de la libertad, no solamente puede, sino que debe, en tanto religión, realizarse bajo la forma de la representación, de la imagen, pero de una representación que exige su transposición a la lengua del concepto».
>
> «Como el Cristianismo está hecho de verdad y de libertad, un Estado que no fuera cristiano, no sería en su fundamento un Estado de la Libertad». [133]

En otras palabras: el Cristianismo es necesario para que Hegel nos explique claramente el desarrollo de la idea de libertad. Es una suerte de programación del proceso del desarrollo histórico de esa idea de libertad y da cuenta de la razón implícita en las etapas de su advenimiento. Sin lugar a dudas el Cristianismo culmina en la Revolución Francesa y logra la plenitud de su contenido conceptual en el sistema de Hegel.

En la relación Estado y fe, la fe expresa de un modo representativo, imaginativo y sentimental, aquello que la filosofía hará de un modo conceptual. Recordamos que para Hegel no existe una filosofía, a no ser como forma espiritual del Estado. Esto permite deducir que el proceso de desarrollo del Cristianismo culmina, necesariamente, en una organización estatal que hace posible la manifestación de la filosofía hegeliana.

En el caso de un conflicto entre la religión y el Estado es este último, como concepto realizado de la vida del Espíritu, quien debe determinar lo que conviene a Dios y aquello que corresponde al César.

133.- WEILL, E.: *op. cit.*, pp. 47-48.

Cita un párrafo de Hegel que dice todo cuanto se puede afirmar con respecto a esta relación y concluye, dando al discutido problema, una solución de seguro cuño luterano. Una vez más quedamos convencidos de que el pensamiento de Hegel es la teología de Lutero desarrollada en clave racionalista.

> «El Espíritu, como libre y razonable, es moral en sí mismo... la verdadera idea es la razón real y es ella quien existe como Estado... Contra la fe y la autoridad de la Iglesia respecto de la moral concreta, del derecho, de las leyes, de las instituciones; contra su convicción subjetiva, el Estado es aquél que sabe... El principio de su forma en tanto que universal es esencialmente el pensamiento».[134]

Como dice Weill, en esta opinión aparece fundamentalmente la crítica de Hegel al catolicismo. La Iglesia Tradicional, al separar lo sagrado de lo profano, no concede al Estado aptitud para comprenderse como realización cabal de la razón.

En la religión católica —aseguraba el propio Hegel— Dios es conocido como opuesto y trascendente a la conciencia subjetiva y presentado a la adoración religiosa como una realidad exterior a la conciencia. De esta exterioridad de Dios nacían, siempre en la interpretación de Hegel, actitudes que el filósofo consideró supersticiosas y sin libertad.

En esta misma línea crítica examinó los defectos de un régimen político que al conceder a la Iglesia el privilegio de un culto a Dios, trascendente a la conciencia de sí, impone una legislación y una constitución sin libertad jurídica ni moral. Esas leyes y esos preceptos se revelan puramente, en tanto dependen del dominio de la Iglesia, que los decreta sagrados y obligatorios.

> «Solamente el principio protestante del espíritu que sabe su esencia, que en él es absolutamente libre y que tiene su realidad en la actividad de su propia liberación; no es más que en ese principio que existe la posibilidad y la necesidad absolutas de que el poder del Estado, la religión y

134.- WEILL, E.: *op. cit.*, p. 49.

los principios de la filosofía coincidan, que concluya la reconciliación de la realidad en tanto que tal, con el espíritu del Estado, con la conciencia moral y religiosa y al mismo tiempo con el saber filosófico... Así la moral concreta del Estado y el espíritu religioso del Estado forman garantías mutuas y sólidas».[135]

Hegel no vio la posibilidad de ningún compromiso entre la concepción católica del Dios trascendente y el Estado moderno. La Revolución se había hecho definitivamente contra una situación de la conciencia espiritual intrínsecamente dividida, y esto, a su criterio, era irreversible.

El Ser Absoluto se manifiesta en el tiempo histórico y la figura del espíritu que protagoniza la Iglesia Católica Romana es la de la conciencia escindida. La nueva figura acuñada por una filosofía capaz de expresar la autoconciencia del Espíritu se da en el interior de un Estado liberado del dualismo sagrado-profano sostenido por la tradición eclesiástica latina.

Los apologistas de Hegel tratarán de llevarnos a través de sus laboriosos razonamientos para convencernos de que el gran pensador no era un precursor del Estado totalitario. Lo concedo gustosamente y admito también que siempre dijo que el Estado es la culminación de la idea de la libertad objetiva y de la libertad subjetiva, o sea de la libertad legalmente considerada y de la libertad de conciencia.

Si lo que expresa la ley positiva son los derechos del hombre en la plenitud universal de sus exigencias, ningún hombre en cuanto tal, podrá disentir con la ley. Es lo que dijo Juan Jacobo en un texto literario menos trabajado y minucioso.

Marx, en su «Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel», examina esa posibilidad de hacer coincidir la libertad objetiva y la subjetiva, sin destruir, primeramente, las enajenaciones económicas que se oponen, de manera positiva, a su realización.

135.- *Ibid.*, p. 50, nota 10.

«Esta conversión de lo subjetivo en objetivo —escribía Marx— y de objetivo en subjetivo (debido a que Hegel quiere escribir la historia de la substancia abstracta de la idea por la que la actividad humana debe aparecer, pues, como actividad y resultado de algo distinto; y también porque Hegel quiere hacer actuar al ser del hombre para sí, como una individualidad imaginaria, en lugar de hacerle obrar en su existencia real, humana), esta conversión, decimos, llega necesariamente al resultado de que, con falta de sentido crítico, una existencia empírica es tomada como verdad real de la idea; puesto que no se trata de referir la existencia empírica a su verdad, sino de referir la verdad a una existencia empírica, de ese modo la primera que se presenta es desarrollada como un elemento real de la idea».

«Así se da la impresión —añade Marx— de lo místico y profundo. Es sumamente banal decir que el hombre nace y que la existencia planteada por este nacimiento físico hace al hombre social, esto es, ciudadano. Por su nacimiento el hombre llega a ser todo lo que es. Pero es muy profundo, e incluso sorprendente, decir que la idea de Estado nace directamente y que ha nacido a la existencia empírica con el nacimiento del Príncipe».[136]

Probablemente el nacimiento era para Hegel un elemento anecdótico, como la existencia individual; algo que no hace a la verdadera substancia del hombre realizada en el Estado. Los condicionamientos de tal hecho físico: patria, clima, familia, lengua, nación, historia de su pueblo, etc., no entran en consideración para una filosofía del Estado, ni para examinar las relaciones concretas entre la libertad de conciencia y las libertades garantizadas por las leyes.

El hombre universal es el destinatario de los Derechos del Hombre y éste encuentra en ese derecho la garantía de una libertad que se coloca por encima de cualquier condicionamiento histórico concreto.

136.- MARX, C: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Grijalbo, México, 1968, p. 51-52.

ÍNDICE

I.- CARACTERES GENERALES DEL ILUMINISMO

II.- LOS ENEMIGOS DEL PROGRESO

III.- ILUMINISMO Y LIBERALISMO

VII.- Montesquieu, ideólogo de la aristocracia

VIII.- Rousseau o la ideología democrática

IX.- Rousseau: el Contrato Social

X.- Inglaterra y los economistas

XI.- Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada

XII.- Diderot o el burgués vagabundo

XIII.- La Francmasonería en el Siglo XVIII

XIV.- Kant y la ideología liberal

XV.- Hegel y la revolución burguesa